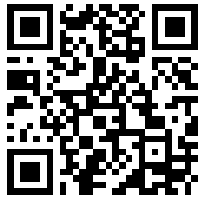
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

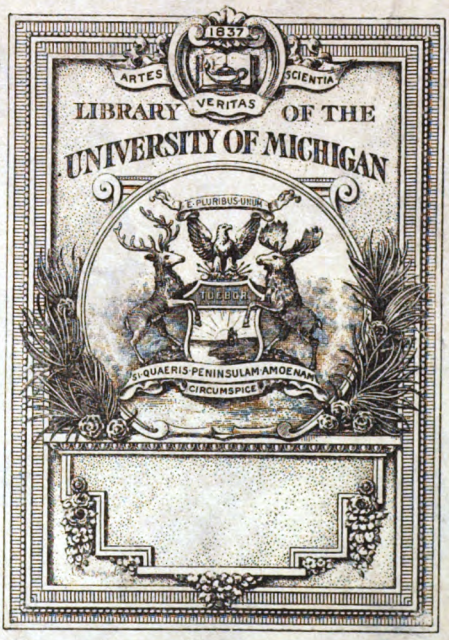
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B 811,024

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-SEPTIÈME

Digitized by Google

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

82289

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

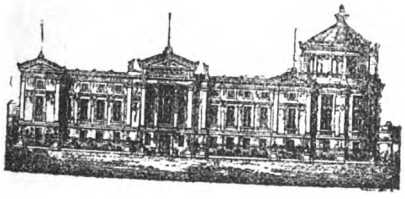
M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, de l'Institut ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, maître de conférences à la Faculté des lettres de Paris; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; Albert RÉVILLE, professeur au Collège de France; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

QUATORZIÈME ANNÉE

TOME VINGT-SEPTIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1893

Digitized by Google

Digitized by Google

LA

RELIGION DES HÉBREUX

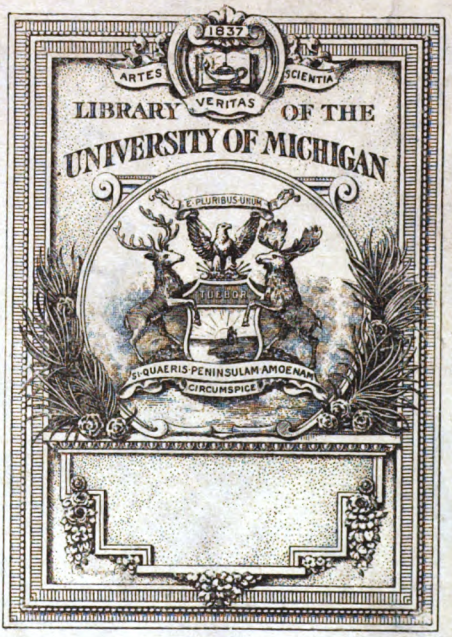
A L'ÉPOQUE DES JUGES

Nous avons soutenu, contre M. Renan, que la religion des anciens Hébreux n'était ni monothéiste ni pure, comme il le prétend à la suite de la théologie traditionnelle, mais que c'était un polythéisme fétichiste, tel qu'on le rencontre parmi tous les peuples primitifs, et que le jahvisme, où ce savant voit une profonde décadence, a été le point de départ du prophétisme éthique, qui a imprimé à la religion d'Israël sa valeur supérieure et durable [1]. En opposition à M. Vernes, nous avons défendu le point de vue de l'école critique moderne, d'après lequel nous possédons encore un assez grand nombre de vieux documents de la littérature hébraïque, pour reconstruire l'ancienne histoire et religion d'Israël dans leurs lignes essentielles [2].

Après avoir établi ces thèses, nous voudrions faire un pas de plus et étudier la religion israélite à l'époque des Juges, afin de distinguer, autant que faire se peut, les éléments de provenance différente qu'on y découvre. Il nous semble que trois catégories de ces éléments peuvent encore être discernées sans trop de difficulté : les éléments qui proviennent de la vie nomade et pastorale des anciens Beni-Israël, ceux qui sont dus à l'influence cananéenne, après leur établissement dans la Palestine, et ceux qui tiennent au jahvisme primitif.

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 171 sqq., 312 sqq.
2) *Ibidem*, t. XXIV, p. 1 sqq., 133 sqq.

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-SEPTIÈME

Digitized by Google

Digitized by Google

B 811,024

Digitized by Google

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

82289

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

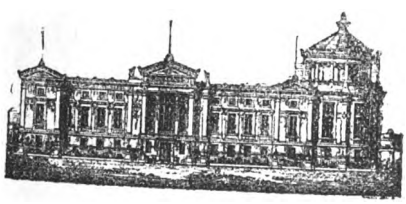
M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, de l'Institut ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, maître de conférences à la Faculté des lettres de Paris; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; Albert RÉVILLE, professeur au Collège de France; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

QUATORZIÈME ANNÉE

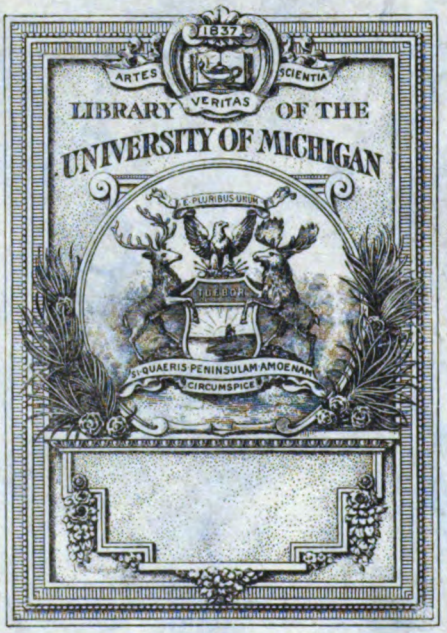
TOME VINGT-SEPTIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1893

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-SEPTIÈME

Digitized by Google

ANGERS. IMP. A. BURDIN ET C^ie^, RUE GARNIER, 4.

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

82289

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, de l'Institut ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, maître de conférences à la Faculté des lettres de Paris; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; Albert RÉVILLE, professeur au Collège de France; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

QUATORZIÈME ANNÉE

TOME VINGT-SEPTIÈME

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1893

Digitized by Google

Digitized by Google

LA

RELIGION DES HÉBREUX

A L'ÉPOQUE DES JUGES

Nous avons soutenu, contre M. Renan, que la religion des anciens Hébreux n'était ni monothéiste ni pure, comme il le prétend à la suite de la théologie traditionnelle, mais que c'était un polythéisme fétichiste, tel qu'on le rencontre parmi tous les peuples primitifs, et que le jahvisme, où ce savant voit une profonde décadence, a été le point de départ du prophétisme éthique, qui a imprimé à la religion d'Israël sa valeur supérieure et durable [1]. En opposition à M. Vernes, nous avons défendu le point de vue de l'école critique moderne, d'après lequel nous possédons encore un assez grand nombre de vieux documents de la littérature hébraïque, pour reconstruire l'ancienne histoire et religion d'Israël dans leurs lignes essentielles [2].

Après avoir établi ces thèses, nous voudrions faire un pas de plus et étudier la religion israélite à l'époque des Juges, afin de distinguer, autant que faire se peut, les éléments de provenance différente qu'on y découvre. Il nous semble que trois catégories de ces éléments peuvent encore être discernées sans trop de difficulté : les éléments qui proviennent de la vie nomade et pastorale des anciens Beni-Israël, ceux qui sont dus à l'influence cananéenne, après leur établissement dans la Palestine, et ceux qui tiennent au jahvisme primitif.

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 171 sqq., 312 sqq.
2) *Ibidem*, t. XXIV, p. 1 sqq., 133 sqq.

Digitized by Google

I

Précédemment, nous avons cherché à montrer que les anciens Hébreux étaient adonnés à l'*animisme*, à la fois sous la forme du fétichisme et sous celle du culte des mânes, qu'on rencontre chez tous les peuples primitifs, anciens et modernes; qu'ils vénéraient, plus particulièrement, des sources, des pierres et des arbres sacrés; qu'ils plaçaient les trépassés au rang des dieux, qu'ils les consultaient comme tels et leur offraient un culte [1]. Eh bien, voilà tout d'abord des éléments qui auront fait partie de la religion la plus ancienne des Hébreux, d'autant plus qu'ils cadrent fort bien avec leur vie nomade et pastorale. Les hommes voués à la vie sédentaire et agricole s'adonnent, par cela même, aux arts et métiers et élèvent bientôt à leux dieux des sanctuaires, quelque rudimentaires qu'ils soient à l'origine. Les pâtres nomades qui ne peuvent se fixer nulle part d'une manière stable et qui sont fort inhabiles dans tout travail manuel, parce qu'ils n'ont pas l'occasion de s'y exercer, sont obligés de se passer de sanctuaires proprement dits. Ils sont d'autant plus enclins à adorer des objets de la nature, tels qu'ils les rencontrent, sources, pierres, arbres, etc. On peut ajouter que, pour le pâtre des pays méridionaux, qui souffre de la chaleur et de la sécheresse de l'été, une oasis dans le désert, formée d'une source, d'un ruisseau, d'un bosquet, d'un peu de végétation, apparaît comme un véritable bienfait des dieux et, par cela même, comme une habitation de ceux-ci.

Quant au *culte des ancêtres*, il remonte partout à l'origine de la religion. Il en aura été de même en Israël. Ce culte cadrait en outre fort bien avec la vie nomade et pastorale. Il se pourrait que la fête célébrée tous les ans par la famille de David, comme nous l'apprenons par I *Sam.*, xx, 6, fût un reste du culte des mânes, où chaque famille adorait naturellement ses ancêtres.

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 171 sqq.

Digitized by Google

Au culte des mânes est intimement rattachée *la nécromancie*. Nous voyons, dans I *Sam.*, XXVIII, que celle-ci fut, déjà anciennement, pratiquée en Israël, que Saül la prohiba, évidemment au nom du jahvisme, mais que lui-même y eut recours dans un moment de grande détresse. Elle paraît donc avoir également fait partie de la religion primitive d'Israël [1].

Le culte des mânes et la nécromancie sont des preuves évidentes que les anciens Hébreux ne croyaient pas *les trépassés* réduits au néant. Déjà dans des textes relativement anciens, il est dit des morts qu'ils « ont été recueillis avec leurs pères » [2]. On trouve d'autres indices certains que, dès une haute antiquité, les Israélites croyaient à la survivance des morts, à une espèce de vie future. Mais, nous voyons, en même temps, qu'ils se représentaient cette vie comme bien morne et triste, comparativement à la vie terrestre, et qu'ils n'avaient aucune idée d'une rémunération future; qu'ils croyaient, au contraire, que les justes et les méchants étaient indistinctement réunis dans le *scheol* ou séjour des morts [3].

Le pâtre nomade, privé de sanctuaire, comme nous l'avons vu, se passe, pour cette raison, également de *prêtre*. Celui-ci est généralement attaché à un sanctuaire, dont il est le gardien, où il offre des sacrifices et consulte la divinité. Or nous savons que les anciens Hébreux n'avaient pas de sacerdoce [4].

Une fois établis dans le pays de Canaan, les Israélites se mirent à élever des sanctuaires et à les placer sous la surveillance d'un sacerdoce, comme nous le verrons. A cet égard, comme touchant quelques autres traits mentionnés tout à l'heure, la *Genèse* semble refléter, en partie, la vérité historique. D'après elle, les patriarches n'avaient ni sanctuaires ni prêtres, mais se contentaient d'offrir eux-mêmes des sacrifices, et cela de préférence

1) Comp., *Es.*, VIII, 19; XIX, 3; XXIX, 4; *Deut.*, XVIII, 11; *Lév.*, XIX, 31; XX, 6, 27; II *Rois*, XXI, 6; XXIII, 24.

2) *Gen.*, XV, 15; *Jug.*, II, 10; II *Sam.*, VII, 12; I *Rois*, I, 21; II, 10; XI, 21.

3) Voy. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 234 sqq.

4) Voy. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 40 s.; *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXIV, p. 52 sqq.

Digitized by Google

près de quelque source, de quelque pierre ou de quelque arbre sacré.

La circoncision, qu'on retrouve chez beaucoup de peuples anciens et modernes et, plus particulièrement, chez des peuples de race sémitique [1], faisait évidemment aussi partie de la religion primitive des Hébreux. Ce qui le prouve le mieux, c'est que, du temps de Moïse et de Josué encore, on se servait d'un couteau de pierre pour procéder à l'opération [2]. L'usage de la circoncision, parmi les tribus hébraïques, semble donc remonter à l'âge de pierre [3]. Mais il est bien difficile de dire quelle a pu être la signification primordiale de ce rite. Les textes de l'Ancien Testament qui nous en parlent sont généralement influencés par des conceptions postérieures; ils cherchent à rattacher cette cérémonie au culte de Jahvé, à en faire le sacrement initial de l'ancienne alliance [4]. Primitivement, elle dut cependant avoir un autre sens, touchant lequel nous ne sommes plus suffisamment renseignés et qui est, par conséquent, fort différemment conçu par les savants. L'opinion la plus originale et, en même temps, la plus plausible, exprimée de nos jours à ce sujet, nous paraît être la suivante : la circoncision est un sacrifice sanglant offert à la divinité; à l'origine, tout fiancé était obligé de s'y soumettre au moment de son mariage, afin qu'il contractât celui-ci dans l'état de pureté voulu ; plus tard, elle dévia de son caractère primitif et fut appliquée aux enfants, comme, par exemple, le baptême, conféré dans l'ancienne Église uniquement aux adultes, fut, dans la suite, administré de préférence aux nouveaux-nés [5].

Les purifications religieuses, qu'on rencontre également chez une foule de peuples anciens et modernes [6], ont certainement été en usage chez les enfants d'Israël des anciens temps. Les plus vieux

1) *Bibel-Lexikon* de Schenkel, I, p. 405 s.
2) *Ex.*, IV, 24-26; *Jos.*, V, 2-8.
3) Dillmann, à *Ex.*, IV, 25.
4) Voy. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 52 sqq.
5) Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 2e éd., p. 360; Meyer, *Geschichte des alten Egyptens*, p. 40 s.
6) *Bibel-Lexikon*, V, p. 65, 69.

Digitized by Google

documents bibliques nous apprennent que, pour s'approcher de la divinité, il fallait se purifier par des ablutions, changer de vêtements ou les laver[1] ; que les personnes entachées de quelque impureté ne pouvaient pas participer aux solennités religieuses ni toucher aux choses saintes [2]; que les lépreux étaient impurs et devaient rester hors du camp israélite [3]; que la cohabitation de l'homme avec la femme les rendait impurs tous deux [4]; qu'il fallait distinguer entre animaux purs et animaux impurs [5]; qu'il était défendu de manger de la chair déchirée aux champs [6], du chevreau cuit dans le lait de sa mère [7] ou du sang [8]. Une série de ces observances, peut-être toutes, remontent sûrement à la plus haute antiquité. Pour expliquer ces usages, on a souvent eu recours à des raisons hygiéniques ou autres qui étaient absolument étangères aux hommes des anciens temps. Ceux-ci avaient des conceptions fort simples et même enfantines. Voici qui nous paraît beaucoup plus conforme à la vérité. De même que, par respect, on ne se présente devant un souverain que dans un état de propreté parfaite, de même on aura pensé qu'il n'était pas permis de se présenter devant la divinité dans un état d'impureté quelconque. Et puis, tout ce qui produit de la répugnance chez l'homme passait nécessairement comme faisant le même effet sur les dieux. Concernant la prohibition de certains aliments en tant qu'impurs, nous croyons qu'il faut en chercher l'origine dans la vie pastorale primitive des Hébreux, où l'alimentation était, par la force des choses, très peu variée et fort simple, où l'on pouvait donc être facilement porté à considérer comme impur tout ce qui sortait de l'usage reçu. C'est ainsi que l'abstinence du vin, à laquelle se soumettaient les naziréens et les Ré-

1) *Gen.*, xxxv, 2; *Ex.*, xix, 10 sqq. ; *Jos.*, iii, 5; I *Sam.*, vi, 5.
2) I *Sam.*, xx, 26 ; xxi, 5 s.
3) *Nomb.*, xii, 9-15; comp. II *Rois*, vii, 3 sqq.
4) *Ex.*, xix, 15; I *Sam.*, xxi, 5; II *Sam.*, xi, 4.
5) *Gen.*, vii, 2, 8 ; viii, 20.
6) *Ex.*, xxii, 30.
7) xxiii, 19 ; xxxiv, 26.
8) I *Sam.*, xiv, 32-34.

Digitized by Google

cabites, fut incontestablement un reste des usages de la vie nomade et une réaction contre les nouvelles habitudes que les Israélites contractèrent après leur établissement dans le pays de Canaan[1].

Les sacrifices humains, qui se sont longtemps maintenus en Israël[2], auront aussi fait partie de la religion des Hébreux dans les temps antiques, où leurs mœurs étaient encore fort barbares. Il semble ressortir d'*Ex.*, XXII, 28 s. que l'on offrait surtout les premiers-nés en sacrifice. Mais, à partir d'un moment donné, cet usage inhumain fut condamné au nom du jahvisme[3]. Dès lors, on ordonna que les premiers-nés des hommes fussent rachetés[4].

Le vœu faisait, à n'en pas douter, partie des anciennes mœurs hébraïques. Deux vœux d'un type particulièrement antique nous montrent quel caractère tragique pouvait revêtir cet usage, dans certaines circonstances, et combien le vœu, une fois formulé, paraissait sacré et irrévocable. Ainsi Jephthé promit à Dieu que, s'il lui donnait la victoire sur les Ammonites, il lui offrirait en holocauste ce qui, à son retour, sortirait en premier lieu de sa maison, et il immola sa fille unique, parce que c'est elle qu'il rencontra d'abord[5]. Saül fit promettre par serment à sa troupe de ne rien manger jusqu'à ce qu'il se fût vengé de ses ennemis et, sans l'intervention du peuple, il aurait immolé son brave fils Jonathan, parce que celui-ci, ignorant le vœu, avait mangé un peu de miel pour apaiser sa faim[6].

Pour le pâtre, qui est obligé de veiller, la nuit, auprès de ses troupeaux, la lune, avec sa douce clarté, est une véritable bienfaitrice. Il sera donc porté à lui accorder une large part dans le culte. C'est ce que les anciens Hébreux semblent avoir fait. La preuve en est que, dès une haute antiquité, ils célébraient *le sabbat et la nouvelle lune*. La semaine des sept jours, avec son sab-

1) Voy. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 62 sqq.
2) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 196 s.
3) *Gen.*, XXII:
4) *Ex.*, XIII, 13, 15; XXXIV, 19 s.
5) *Jug.*, XI, 30-40.
6) I *Sam.*, XIV, 24 sqq., 36 sqq.

Digitized by Google

bat, semble, en effet, tirer son origine des quatre phases de la lune et avoir eu d'abord un caractère purement astronomique[1]. Elle existait, avec ce caractère, chez les ancêtres des Assyriens[2]. Plus tard seulement, on en fit un jour de repos, comme nous le verrons. Anciennement déjà, le sabbat est mis dans un rapport intime avec la fête de la nouvelle lune et les deux apparaissent comme les principales solennités israélites[3]. C'est probablement à cause de leur commune origine qu'elles sont ainsi mises en connexion.

La fête de pâque aura également eu d'abord un caractère astronomique ; elle aura été la fête du printemps, qu'on trouve chez la plupart des anciens peuples[4]. Cette signification de la fête ne perce toutefois plus dans l'Ancien Testament. Mais il semble ressortir d'un certain nombre de textes que celle-ci était en rapport avec l'offrande des premiers-nés des troupeaux[5]. Avec ce caractère, elle a pu subsister dès anciennement chez les pâtres hébreux. Il est cependant plus vraisemblable que, pendant que les Beni-Israël vivaient à l'état nomade, l'offrande des premiers-nés se fit dès le huitième jour après la naissance[6] et qu'elle fut célébrée en famille ; tandis que l'autre usage, consistant à offrir les premiers-nés une fois l'an, comme plusieurs textes cités le présupposent ou l'ordonnent, n'aura été introduit que lorsque les Israélites étaient établis en Canaan et avaient pris l'habitude de célébrer un plus grand nombre de fêtes annuelles, et cela près du sanctuaire dont chacun relevait.

L'offrande des premiers-nés était, de toute façon, celle qui, à une époque encore assez récente, apparaissait aux Israélites

1) Dillmann, à *Ex.*, xx, 8 sqq. ; comp. Reuss, *Hist. sainte*, I, p. 121.

2) Tiele, *Hist. comparée des anciennes religions*, p. 208.

3) *Am.*, viii, 5; *Os.*, ii, 13; II *Rois*, iv, 23.

4) Dillmann, *Exodus u. Leviticus*, p. 581 ; le même, *Bibel-Lexikon*, II, p. 269 ; *Handwörterbuch* de Riehm, p. 431 s., 1139 s. ; Reuss, *Hist. sainte*, I, p. 164 ; le même, à *Ex.*, xii et *Geschichte des A. T.*, § 58, 289.

5) *Ex.*, xiii, 11-16; xxxiv, 18-20; *Deut.*, xv, 19-xvi, 2; comp. Wellhausen, *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 89 s. ; Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 501.

6) *Ex.*, xxii, 29.

Digitized by Google

comme particulièrement agréable à Jahvé. Cela ressort de l'histoire de Caïn et d'Abel, qui nous dit que l'offrande des premiers-nés faite par celui-ci était agréable à la divinité, mais non l'offrande des fruits de la terre, faite par le premier [1]. L'explication spiritualiste qui est donnée, dans *Gen.*, IV, 6 s., de cette préférence, exprime un point de vue moderne. La conception primitive de notre texte était que le pâtre et son sacrifice étaient agréables à la divinité, tandis que l'agriculteur, son genre de vie et ses sacrifices étaient contraires à sa volonté [2].

Si l'offrande des premiers-nés, tout en remontant très haut, ne se rattache pas sûrement à la fête de pâque, un autre usage en aura fait partie intégrante dès les temps les plus reculés, c'est *le repas pascal*. La Bible raconte, à la vérité, que le repas pascal et la fête de pâque en général furent institués pour perpétuer la délivrance de l'esclavage d'Égypte [3]. Mais nous verrons que ce n'est qu'à une époque relativement récente qu'on imprima aux anciennes fêtes israélites un caractère théocratique de ce genre. Contrairement à toute vraisemblance, on a même fait dépendre l'offrande des premiers-nés de la sortie d'Égypte [4]. L'immolation d'un agneau, à l'occasion de la fête de pâque, et le repas en commun, dans chaque famille, pour manger la victime, sont un usage tout patriarcal, emprunté à la vie nomade et pastorale des anciens Hébreux, où chaque père de famille était le prêtre des siens, où la communauté religieuse se restreignait aux membres de chaque famille. La participation de tous les membres à un même repas, consistant dans une seule victime, était une belle expression de la communauté ou de la communion qui existait entre tous.

Une vieille fête pastorale, accompagnée de réjouissances et assurément aussi de sacrifices, était celle de *la tonte des brebis* [5]. S'il n'en est plus question que dans peu de textes, c'est qu'elle perdit beaucoup de son importance, à partir de l'établissement des

1) *Gen.*, IV, 3-5.
2) Comp., *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXI, p. 29 sqq.
3) *Ex.*, XII.
4) *Ex.*, XIII, 11-16; *Nomb.*, III, 13; VIII, 17.
5) II *Sam.*, XIII, 23 sqq.; I *Sam.*, XXV, 4 sqq.; *Gen.*, XXXVIII, 12 s.

Digitized by Google

Israélites dans le pays de Canaan. Dès lors, tous les usages se rattachant à la vie nomade furent, de plus en plus, relégués à l'arrière-plan, comme nous en rencontrerons des preuves nombreuses, pour être remplacés par des usages nouveaux, cadrant avec le nouveau genre de vie sédentaire et agricole. Mais, anciennement, la fête de la tonte des brebis devait avoir une grande importance. De même que l'agriculteur sentait le besoin de célébrer annuellement une ou plusieurs fêtes d'actions de grâces, pour remercier la divinité des différents produits du sol, de même le pâtre crut devoir la remercier, par une solennité spéciale, du produit si important de la laine des brebis. D'après les textes cités, cette fête n'était qu'une fête domestique, célébrée par chaque chef de famille avec les siens, à l'instar de l'offrande des premiers-nés dans les anciens temps. Il est même à supposer que, dans ces temps, où les Hébreux nomades ne pouvaient pas former un peuple ni une grande communauté religieuse, mais être seulement groupés ensemble par familles ou par petits clans, la plupart des fêtes avaient un caractère essentiellement domestique et étaient simplement présidés par le père de famille.

Quelle conception les anciens Hébreux se faisaient-ils de la divinité? Évidemment une conception assez grossière, comme cela ressortira d'une série de traits que nous allons rencontrer dans la suite touchant les images par lesquelles ils représentaient la divinité. Il ne faut pas non plus perdre de vue que, jusque fort tard, ils lui ont attribué toutes les faiblesses humaines [1]. A l'instar de tous les autres peuples sémitiques, ils l'appelaient *El* et *Adon*, noms qui lui attribuent avant tout la force et la domination; car El veut dire le Fort et Adon, le Seigneur. Un autre vieux nom de Dieu est *Schaddaï*, le Puissant. On rencontre aussi le nom composé *El-Schaddaï*, qui exprime l'idée de puissance d'une manière renforcée [2]. La divinité était donc, pour les anciens Hébreux, avant tout un être revêtu d'une puissance supérieure, un seigneur et un dominateur, auquel les fidèles devaient la crainte et

1) Voy. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 24 s.
2) Voy. le même ouvrage, p. 102 s.

Digitized by Google

l'obéissance que les esclaves devaient à leurs maîtres. La crainte de Dieu resta même le sentiment dominant de la piété israélite dans tous les âges suivants.

On représentait la divinité par des images, car nous trouvons fort longtemps des images sacrées en Israël. Dès une haute antiquité, on paraît avoir eu des images de ce genre, appelées *théraphim*. C'étaient des idoles domestiques portatives, cadrant ainsi parfaitement et avec la vie nomade des anciens Hébreux et avec l'usage de faire de la famille le centre du culte. On les fait déjà figurer dans l'histoire des patriarches[1]. Nous les retrouvons ensuite à l'époque des Juges[2], plus tard dans la maison de David[3] et même encore du temps de Josias[4]. On s'en servait pour consulter l'oracle[5]. A partir d'un certain moment, le puritanisme jahviste se mit à combattre l'usage de ces images comme de l'idolâtrie[6].

II

Le problème que nous cherchons à résoudre dans cette étude, se complique singulièrement par le fait que la religion des nomades hébreux, que nous venons d'esquisser à grands traits, ne fut pas mise dans un rapport immédiat avec celle de la population cananéenne, mais que le jahvisme se greffa d'abord sur elle et lui imprima son puissant cachet. Pour suivre l'ordre historique, il nous faudra donc étudier maintenant *le jahvisme primitif*, ce second facteur important dans l'évolution de l'ancienne religion d'Israël.

Dans un travail précédent, nous avons montré que, d'après MM. Tiele et Stade, Moïse aurait emprunté le jahvisme aux Kéniens, mais que cette opinion est une simple hypothèse, plus ou

1) *Gen.*, xxxi, 19, 30, 32, 34.
2) *Jug.*, xvii, 5; xviii, 17 s., 20.
3) I *Sam.*, xix, 13 sqq.
4) II *Rois*, xxiii, 24.
5) *Ez.*, xxi, 26; *Zach.*, x, 2.
6) I *Sam.*, xv, 23; II *Rois*, xxiii, 24; comp. *Gen.*, xxxv, 2-4.

Digitized by Google

moins plausible, non un fait historique parfaitement établi[1]. En vue du but que nous poursuivons, la question de l'origine du jahvisme a bien moins d'importance que celle de son caractère, tel qu'il fut conçu primitivement.

Il est certain que *le culte de Jahvé se rattachait d'abord au mont Sinaï* ou Horeb, qui était censé être la résidence de ce dieu[2]. Toutes les législations israélites, sauf celle du Deutéronome, sont rattachées à cette montagne, ce qui prouve que, d'après les anciennes traditions, c'est là que le peuple hébreu reçut la loi de son dieu par l'intermédiaire de Moïse. Et d'après *Ex.*, XXXIII, reposant également sur une vieille tradition, Jahvé allait envoyer du Sinaï son *maleach*, que nous apprendrons à connaître tout à l'heure, ou quitter lui-même cette résidence, pour accompagner Israël au pays de Canaan.

Il paraît tout aussi certain qu'*Israël n'apprit à connaître le culte de Jahvé que par Moïse*. L'une des sources du Pentateuque fait, à la vérité, remonter ce culte jusqu'aux premiers hommes[3]; mais la naïveté de cette conception saute aux yeux. D'après une autre tradition, beaucoup plus vraisemblable, Moïse apprit à connaître Jahvé au mont Horeb[4]. Cela concorde avec ce que nous avons vu touchant la résidence primitive de Jahvé. Toute l'histoire religieuse d'Israël, jusqu'à l'exil, confirme cette manière de voir. Elle n'est, en effet, autre chose que la lutte séculaire du jahvisme contre la religion hébraïque traditionnelle et les influences similaires qui vinrent s'y joindre dans la suite. Si le jahvisme avait été, de tout temps, la religion d'Israël, cette lutte s'expliquerait difficilement.

Comment s'est-on d'abord représenté Jahvé? Quelle idée s'en est-on fait? Il ressort de textes nombreux qu'il a dû être conçu avant tout comme *le dieu du tonnerre et des éclairs*, se manifestant par les noirs nuages et le feu dévorant, par la lumière écla-

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 315 s.

2) *Ex.*, III, 1 sqq.; IV, 27; XXIV, 13; *Jug.*, V, 4; *Deut.*, XXXIII, 2; I *Rois*, XIX, 8 sqq.

3) *Gen.*, IV, 26.

4) *Ex.*, III, 14; VI, 2 s., 6.

Digitized by Google

tante et le bruit effrayant de l'orage. Jahvé apparaît, en effet, à Moïse dans une flamme de feu et dans un buisson ardent[1]. Accompagnant Israël à travers le désert, il manifeste, le jour, sa présence par une colonne de nuée et, la nuit, par une colonne de feu[2]. Lors de la promulgation de la loi, en particulier, Jahvé fait éclater sa présence sur le Sinaï par des tonnerres, des éclairs et une épaisse fumée; toute la montagne est comme une fournaise ardente et elle tremble avec violence, tandis que le peuple, qui se trouve à ses pieds, est saisi d'une grande épouvante[3]. Un peu plus loin, l'aspect de la gloire de Dieu sur le mont Sinaï est appelé un feu dévorant[4]. Ailleurs, la colère de Dieu est appelée de même[5]. Ou bien le feu est censé sortir de Jahvé et consumer tout ce qu'il touche, surtout ce qui lui déplaît[6]. Jahvé et sa gloire sont aussi présentés comme une lumière éblouissante[7]. Il faut encore remarquer que, dans la description qu'Ézéchiel nous donne des chérubins, ces symboles de la présence de Jahvé[8], leur approche est accompagnée d'un vent impétueux, de gros nuages, d'un grand bruit, et ils sont eux-mêmes comme la foudre, comme le feu étincelant et comme une lumière éclatante[9]. La description la plus caractéristique de Jahvé, se manifestant par tous les phénomènes de l'orage, se trouve dans le texte parallèle II *Sam.*, XXII, 5 sqq. et *Ps.* XVIII, 8 sqq., ainsi que dans *Ps.* XXIX.

C'est assurément parce que Jahvé était avant tout conçu comme le dieu de l'orage, comme le dieu du tonnerre et des éclairs,

1) III, 2,

2) XIII, 21 s.; XVI, 10; comp. XXIV, 15 s., 18; XL, 34 s.; *Nomb.*, XVII, 7; I *Rois*, VIII, 10 s.

3) *Ex.*, XIX, 16 sqq.; comp. *Deut.*, IV, 11 s., 15, 33, 36; V, 19 sqq.; XVIII, 16; *Es.*, VI, 3 s.

4) XXIV, 17; *Deut.*, IV, 24; IX, 3.

5) *Deut.*, XXXII, 22; comp. *Es.*, X, 16 s.; XXX, 27, 30, 33; XXXIII, 14; *Soph.*, II, 2; III, 8; *Nah.*, I, 6; *Mal.*, III, 2; *Ps.* XXI, 10; L, 3.

6) *Lév.*, IX, 24; X, 2; *Nomb.*, XI, 1; XVI, 35; I *Rois*, XVIII, 38; II *Rois*, I, 12; II *Chron.*, VII, 1-3; *Job*, I, 16.

7) *Deut.*, XXXIII, 2; *Hab.*, III, 3 s.; *Es.*, LX, 1 s., 19 s.

8) Voy. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 132 sqq.

9) *Ez.*, I, 4, 7, 13 s., 24, 27 s.; III, 12 s.; VIII, 1 s.; X, 2, 4-7; XLIII, 2; comp., *Dan.*, VII, 9 s.; *Job*, XXXVIII, 1; XL, 1.

Digitized by Google

ressemblant à un feu dévorant, qu'on pensait que le mortel ne pourrait s'approcher de lui sans mourir[1]. C'est parce qu'on l'identifiait avec la lumière éclatante et éblouissante de l'éclair qu'on était persuadé que l'homme ne saurait regarder sa face[2], et que celui qui, par exception, avait vu seulement une partie de la gloire divine, en gardait, sur le visage, un reflet qui éblouissait les autres hommes[3].

Au commencement du vieux cantique de Débora, nous trouvons une confirmation de ce qui précède, en même temps qu'une transition à une nouvelle notion de Jahvé. Celui-ci y est censé venir du mont Sinaï, pour prêter son secours aux tribus israélites, qui sont installées dans le pays de Canaan, mais qui ont à y lutter contre la population indigène. L'arrivée de Jahvé est décrite de la manière suivante :

> O Jahvé, quand tu sortis de Séir,
> Quand tu t'avanças des champs d'Edom,
> La terre trembla, les cieux se fondirent;
> Les nuées se fondirent en eaux.
> Les montagnes s'ébranlèrent devant Jahvé,
> Le Sinaï, à l'aspect de Jahvé, le Dieu d'Israël[4].

Jahvé vient donc du Sinaï, sa résidence, au secours de son peuple, et cela dans l'orage; il combat en sa faveur du haut du ciel, il fait déborder le Kison par l'averse qu'il répand et il produit ainsi la défaite des ennemis d'Israël[5]. On nous raconte également que, du temps de Josué, Jahvé vint combattre pour Israël et écrasa ses ennemis par les pierres de grêle qu'il fit tomber sur eux[6], et que, plus tard, il fit retentir son tonnerre sur les Philistins et les mit en déroute[7].

1) *Ex.*, XIX, 21-24; XX, 19; XXVIII, 35; XXX, 20 s.; *Lév.*, XVI, 2, 13; *Nomb.*, IV, 19 s.; *Deut.*, IV, 33; V, 21-23; XVIII, 16; *Jug.*, VI, 22 s.; XIII, 22 s.; I *Sam.*, VI, 19 s.; II *Sam.*, VI, 6 sqq.; *Es.*, VI, 5.
2) *Ex.*, III, 6; XXXIII, 20-23: *Es.*, VI, 2; I *Rois.* XIX, 13.
3) *Ex.*, XXXIV, 29-35.
4) *Jug.*, V, 4 s.
5) V. 20 s.
6) *Jos.*, X, 11.
7) I *Sam.*, VII, 10.

Digitized by Google

de centre religieux à Israël, aura également institué *un sacerdoce*, pour offrir des sacrifices à Jahvé et pour le consulter, conformément aux anciens usages israélites suffisamment connus. Nous avons vu, dans une précédente étude, que lui-même remplissait les fonctions sacerdotales et qu'il confia probablement, pour l'avenir, l'exercice de ces fonctions aux membres de sa famille, qui devinrent ainsi le sacerdoce lévitique en Israël [1]. Le sacerdoce paraît donc être une institution à la fois jahviste et mosaïque.

Le *maleach* de Jahvé est, assurément, comme l'arche de Jahvé, un produit du jahvisme. Il remonte, de plus, très haut, puisqu'il est déjà mentionné dans le cantique de Débora [2]. Mais les théologiens sont très en peine de dire ce qu'il faut entendre par là et l'Ancien Testament lui-même est, en partie, la cause de cet embarras, parce que, tantôt, il identifie le maleach avec Jahvé et que, tantôt, il le présente comme un être différent. Nous avons montré ailleurs que cette notion a une grande analogie avec la gloire, le nom et la face de Jahvé, qui sont autant de manifestations de celui-ci; que le maleach est une manifestation personnelle, une délégation ou, mieux encore, un délégué de Jahvé [3]. Comment est-on arrivé à l'idée d'une délégation de ce genre ? Le voici. Nous avons vu que Jahvé était censé continuer à demeurer au Sinaï, lorsque déjà son peuple était installé dans le pays de Canaan. Et comme pourtant Israël avait besoin des directions et de l'appui de son dieu, celui-ci lui vint en aide par délégation [4]. C'est donc parce que Jahvé était localisé au Sinaï qu'il fallait recourir au subterfuge de son maleach, afin d'assurer, malgré cela, son secours toujours présent à Israël. Le maleach est, en effet, comme l'ange gardien d'Israël et des fidèles individuellement, l'organe au moyen duquel Jahvé les secourt et les protège [5].

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXIV, p. 135 sqq.

2) *Jug.*, v, 23.

3) *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 129 sqq.

4) *Ex.*, xxxii, 34; xxxiii, 1-3.

5) *Gen.*, xvi, 7 sqq.; xxi, 17-19; xxii, 11 sqq.; xxiv, 7, 40; xxxi, 11 sqq.; xlviii, 15 s.; *Ex.*, iii, 2 sqq.; xiv, 19; xxiii, 20 sqq.; xxxii, 34; xxxiii, 2; *Nomb.*, xx, 16; *Jug.*, ii, 1 sqq.; vi, 11 sqq.; xiii, 3 sqq.; I *Rois*, xix, 5 sqq.

Digitized by Google

Beaucoup plus rarement, il a pour mission d'exercer les jugements de Jahvé[1]. Il ressort de textes nombreux de l'Ancien Testament qu'à partir du moment où l'arche de Jahvé fut déposée sur le mont Sion, on localisa Dieu à Jérusalem et, plus tard encore, au ciel[2]. Voilà pourquoi la délégation en question continuait à avoir sa raison d'être, bien qu'elle ne fût plus conçue d'une manière aussi simple et naïve que dans les anciens temps. Et c'est ainsi que le maleach de Jahvé, qui paraît déjà appartenir au jahvisme primitif, a pu jouer un certain rôle dans tous les âges suivants.

Il est probable que l'*adoration des veaux* ou taureaux, qui se maintint dans le royaume d'Israël jusqu'à sa ruine, fut aussi une partie intégrante du jahvisme primitif. Le veau d'or, dont il est question dans l'*Exode*, est formellement présenté à Israël comme le dieu qui l'a fait sortir d'Égypte[3]. Jéroboam Ier, qui favorisa plus particulièrement ce culte antique et l'opposa à toutes les innovations rituelles du temple de Jérusalem, dit la même chose des veaux qu'il établit à Béthel et à Dan[4]. L'éphod que Gédéon installa à Ophra pour l'adoration des fidèles[5], après avoir, sur l'ordre de Jahvé, détruit le culte de Baal[6], a dû être une image de Jahvé. Il en aura été de même de l'éphod que possédait d'abord l'Éphraïmite Mica, mais que lui ravirent ensuite les Danites, pour l'établir dans le sanctuaire de leur tribu, où il fut longtemps un objet d'adoration[7]. Aussi voyons-nous que de fidèles jahvistes consultaient Dieu par le moyen de l'éphod[8]. Or celui-ci n'était probablement autre chose qu'une image de taureau[9].

L'*adoration d'un serpent d'airain* se maintint, durant des

1) *Nomb.*, XXII, 22 sqq. ; II *Sam.*, XXIV, 16 ; II *Rois*, XIX, 35.
2) Comp. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 26 s.
3) XXXII, 4.
4) I *Rois*, XII, 28 s.
5) *Jug.*, VIII, 26 s.
6) VI, 25 sqq.
7) XVII, 5 ; XVIII, 14, 17 s., 20, 30 s.
8) I *Sam.*, XXIII, 9 sqq. ; XXX, 7 s.
9) Vatke, *Biblische Theol.*, p. 267 sqq. ; de Wette, *Archeologie*, 4e éd., § 228 ; Reuss, à *Jug.*, VIII, 27 ; le même, *Geschichte des A. T.*, § 139.

Digitized by Google

siècles, en Israël [1]. D'après M. Reuss, ce serpent était, comme les images de taureaux, élevé en l'honneur de Jahvé et symbolisait celui-ci [2]. Cela est fort admissible. Dès lors, il faudrait chercher l'origine de ce symbole dans l'éclair, qui ressemble à un serpent filant. Nous savons que Jahvé passait pour le dieu du tonnerre et des éclairs. En vertu de ce point de vue, on pouvait fort bien représenter Jahvé sous la figure d'un serpent. L'existence de différentes images de Jahvé dans les sanctuaires, nous explique le mieux la conviction des anciens Israélites qu'ils s'y trouvaient en présence ou auprès de leur dieu [3], car il ne faudrait pas leur attribuer celle d'une présence spirituelle de la divinité, dont ils étaient bien loin [4].

Disons encore que l'*anathème*, au moyen duquel on vouait à l'interdit, à l'extermination, certaines personnes ou certains objets, semble également se rattacher à l'ancien jahvisme. C'est ainsi que les peuples cananéens furent, plus spécialement, voués à l'anathème, au nom et sur l'ordre de Jahvé, parce qu'ils étaient idolâtres [5]. De même les Israélites qui se livraient à l'idolâtrie ou qui y entraînaient leurs frères, devaient être voués à l'extermination [6]. Celui qui s'appropriait un objet dévoué par interdit devait, à son tour, être frappé d'interdit [7], comme le fut Achan [8]. On voit que l'anathème consistait à sacrifier quelqu'un ou quelque chose à la colère de Jahvé par le moyen de l'extermination et qu'on frappait de l'anathème ce qui lui déplaisait, en particulier tout ce qui avait quelque rapport avec l'idolâtrie ou qui y entraînait.

1) II *Rois*, XVIII, 4; comp. *Nomb.*, XXI, 5 sqq.

2) Voy. Reuss, à *Nomb.*, XXI, 9 et II *Rois*, XVIII, 4; comp. *Geschichte des A. T.*, § 139.

3) *Ex.*, XXXIII, 17; XXXIV; 23 s.; *Jug.*, XI, 11; XX, 1, 23, 26, 28; XXI, 2, 5, 8; I *Sam.*, I, 3, 12, 15, 19, 22, 28; X, 3, 17; XI, 15; XV, 33; XXI, 6 s.; etc.

4) Comp. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 24 sqq.

5) *Nomb.*, XXI, 1-3; *Jos.*, II, 10; VI, 17-21; VIII, 26; X, 28-42; XI, 10-22; *Jug.*, I, 17; I *Sam.*, XV, 2-33; *Deut.*, II, 34; III, 6; VII, 1 sqq.; XX, 16-18.

6) *Ex.*, XXII, 19; *Deut.*, XIII.

7) *Deut.*, VII, 26; XIII, 17; *Jos.*, VI, 18.

8) *Jos.*, VII.

Digitized by Google

III

L'établissement des Israélites dans le pays de Canaan, au milieu d'une population plus avancée qu'eux dans la civilisation, dut leur faire faire, sous ce dernier rapport, de grands progrès. Par la force des circonstances, ils durent échanger, en grande partie, la vie nomade contre la vie sédentaire et s'initier à l'agriculture, ainsi qu'à la construction d'habitations solides et de villes fortifiées. Ces avantages extérieurs, qu'ils empruntèrent aux anciens habitants du pays, les portèrent à s'adonner au culte cananéen, consistant principalement dans l'adoration de Baal, comme le prouvent les nombreux noms de villes palestiniennes où entre ce nom de Dieu [1].

Nous avons, précédemment, émis l'opinion que, dès une haute antiquité, les Hébreux étaient adonnés au *culte de Baal* [2]. Mais, après plus mûre réflexion, nous croyons devoir accorder, à ce sujet, plus de valeur historique aux renseignements bibliques, qui expriment un autre point de vue. Dans un passage emprunté aux deux plus vieilles sources du Pentateuque, nous apprenons, en effet, que les Israélites se livrèrent, pour la première fois, au culte de Baal, quand ils étaient arrivés dans les plaines de Moab [3]. C'est également dans de vieux fragments du livre des *Juges* [4], et non seulement dans les parties deutéronomiques, c'est-à-dire récentes [5], qu'il est dit que les Israélites, vivant au milieu des anciens habitants du pays et s'unissant à eux par le mariage, abandonnèrent Jahvé et servirent les dieux cananéens.

On comprend d'ailleurs sans peine comment ils furent entraînés à ce culte. Les Cananéens leur étant supérieurs sous beaucoup de rapports et parvenant à les opprimer bien des fois, ils

1) Voy. *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 193 s.
2) *Ibid.*, p. 194 s.
3) *Nomb.*, xxv, 1-5.
4) *Jug.*, III, 5 s.; VI, 25 sqq.
5) II, 11-13, 17, 19; IV, 1; VI, 1; X, 6; XIII, 1.

Digitized by Google

furent, pour cette raison déjà, enclins à croire que Baal était plus puissant que Jahvé, plus capable de protéger ses adorateurs. De là à se confier de préférence en lui et à le servir, il n'y avait qu'un pas à faire. On n'avait nullement besoin d'abandonner, pour cela, le culte de Jahvé. Dans ces temps de polythéisme universel, ce culte pouvait, sans difficulté, être associé au culte d'autres divinités, comme la conduite séculaire des Israélites ne le prouve que trop. Puis Baal passait pour le dieu du pays et non Jahvé, qui était censé habiter le Sinaï. Il fallait donc rendre hommage au dieu local, afin de pouvoir compter sur ses bénédictions et d'éviter ses châtiments. Le point de vue antique, à cet égard, est fort bien exposé dans II *Rois*, XVII, 24 sqq. Nous apprenons là que le roi d'Assyrie établit des colons babyloniens dans les villes de Samarie, à la place des enfants d'Israël, emmenés en captivité, mais que Jahvé envoya contre eux des lions qui les tuaient, parce qu'ils ne savaient pas le servir; que le roi, informé de la chose, envoya aux colons un prêtre israélite de la captivité, pour leur apprendre la manière de servir le dieu du pays ; que, dès lors, ils se mirent à craindre et à servir Jahvé, tout en restant également adonnés chacun au culte de sa nationalité d'origine. Voilà ce que durent faire aussi les Hébreux, après la conquête de Canaan : ils associèrent le culte de Baal, dieu du pays, à celui de Jahvé, pour subsister et prospérer dans la nouvelle patrie. Baal seul pouvait disposer des produits du sol palestinien et non Jahvé, ce dieu du désert. Tiele dit fort bien à ce sujet : « Les Israélites ne trahirent nullement leur dieu par une désobéissance préméditée; ils obéirent à la loi, alors universelle, qui voulait qu'on changeât de religion en changeant de genre de vie, et portèrent leurs hommages aux dieux qui, depuis des siècles, étaient regardés comme les protecteurs et les maîtres de leur nouveau pays. Ils n'offraient pas, comme les en accusent les prophètes, aux idoles les prémices et les offrandes des biens dont les avait comblés Jahvé. D'après les idées régnantes à l'époque des Juges, l'auteur de ces biens, ce n'était pas Jahvé : il n'était pas, en effet, le dieu des vallées fertiles et de la vigne, mais bien des montagnes et des solitudes stériles; leur auteur, c'était le Baal

Digitized by Google

de Canaan, le dieu du pays, le dieu de l'été, dont la fête joyeuse se célébrait en automne dans les campagnes cananéennes ; c'était Aschéra, la terre-mère féconde, source de toute abondance ; et c'eût été de l'ingratitude et de l'impiété de ne pas payer en retour à ces divinités le tribut de reconnaissance et d'adoration auquel elles avaient droit [1]. »

Ce que nous venons de voir est confirmé par une série d'autres considérations. Ainsi, dans la suite, quand les Israélites étaient arrivés à penser que le pays de Canaan appartenait à Jahvé [2] et que Jahvé l'avait donné à Israël [3], ils partageaient, pendant fort longtemps, l'idée que le pouvoir de ce dieu ne s'étendait pas au delà des frontières de la Palestine, que sa domination était limitée à ce pays, de même que les autres dieux avaient chacun son domaine particulier, où il exercait son pouvoir [4]. On peut en conclure, avec certitude, que, dans les premiers temps des Juges, où les Israélites croyaient encore fermement que Jahvé habitait le Sinaï [5], ils étaient convaincus, d'un autre côté, que Baal était le dieu et le dominateur du pays de Canaan, auquel ils devaient, par conséquent, leurs hommages religieux. Ce point de vue est aussi corroboré par le fait qu'anciennement Jahvé paraissait ne trouver son plaisir que dans la vie nomade et pastorale et non dans la vie sédentaire et agricole [6]. Ajoutons que, d'après *Os.*, II, Israël, comparé à une épouse infidèle, suivait longtemps ses amants, c'est-à-dire servait d'autres dieux que Jahvé, en particulier Baal, parce qu'il pensait que ces amants lui donnaient la nourriture et le vêtement, en lui fournissant les principaux produits du sol [7]. Le prophète soutient, au contraire, le point de vue devenu dominant plus tard et d'après lequel c'est Jahvé et non

1) *Hist. comparée des anciennes religions*, p. 361 s.
2) *Os.*, IX, 3 ; *Jér.*, II, 7 ; *Jos.*, XXII, 19 ; *Ps.* X, 16.
3) *Gen.*, XV, 18-21 ; XXVI, 3 s. ; *Ex.* XXIII, 20-31 ; *Lév.*, XIV, 34 ; XX, 24 ; XXIII, 10 ; *Nomb.*, XIII, 2.
4) Voy. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 23 s.
5) *Jug.*, V, 4 s.
6) Voy. *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXI, p. 29 sqq.
7) V. 7, 14 s.

Digitized by Google

Baal, qui donnait à Israël le blé, le moût et l'huile [1]. Les Israélites étaient donc longtemps persuadés qu'ils étaient redevables à Baal des produits du sol palestinien. Dans la suite seulement, quand ce pays leur appartenait complètement et sans conteste et que les Cananéens, qui en avaient été les maîtres antérieurement, étaient exterminés ou asservis, quand, de plus, le culte de Jahvé y avait généralement remplacé celui de Baal, ils sont arrivés à la conviction que ce pays appartenait à leur dieu, et que celui-ci le leur avait donné.

Les Hébreux nomades, comme nous l'avons vu, n'avaient pas de *temples*. Ils se contentaient de choisir, comme lieux de culte, des sources, des pierres et des arbres sacrés ou d'avoir des idoles domestiques et portatives, comme les théraphim. Plus tard, sous l'influence du jahvisme, ils confectionnèrent l'arche sainte, le tabernacle portatif et des images de Jahvé. Mais, une fois qu'ils étaient solidement établis en Canaan, ils purent et durent songer à construire des temples, à l'instar des indigènes, qui en avaient élevé à Baal [2]. Le premier temple israélite mentionné par l'histoire est la chapelle privée que l'Éphraïmite Mica fit élever [3]. Il est probable que les Danites, qui enlevèrent à celui-ci les images sacrées qu'il avait logées dans sa chapelle et les dressèrent dans l'ancienne Laïs, les placèrent aussi dans un temple [4]. Du temps d'Éli, un temple consacré à Jahvé et logeant l'arche existait à Silo [5]. Le nom de *Beth-El*, maison de Dieu, donné de bonne heure à un important lieu de culte israélite [6], prouve aussi l'ancienne existence de sanctuaires dans le pays de Canaan, élevés par les Hébreux.

Dès que ceux-ci eurent des temples quelque peu nombreux, il leur fallait plus de *prêtres* qu'auprès du seul tabernacle portatif, et le sacerdoce lévitique, se réduisant probablement aux seuls

1) V. 10 sqq.
2) *Jug.*, IX, 4, 46.
3) XVII, 5.
4) XVIII.
5) XVIII, 31 ; I *Sam.*, I, 7, 9; III, 3, 15; comp. *Jér.*, VII, 12, 14; XXVI, 6, 9.
6) *Jug.*, XX, 18, 23, 26 s.; XXI, 2, 4; I *Sam.*, X, 3.

Digitized by Google

membres de la famille de Moïse, ne pouvait pas être assez nombreux pour suffire à tous les besoins. Comme, dans les temps primitifs, tout père de famille remplissait les fonctions sacerdotales pour les siens, il est naturel qu'on ait choisi sans scrupules les prêtres dont on avait besoin en dehors de la famille de Moïse. De là vient qu'à l'époque des Juges et encore longtemps après, on trouve en Israël d'autres prêtres que des Lévites [1].

Quand les Hébreux furent installés dans la Palestine et eurent adopté, en majorité, la vie sédentaire et agricole, la plupart de leurs fêtes perdirent leur caractère primitif, leur caractère astronomique ou pastoral, pour prendre un cachet agricole. Cette transformation se remarque déjà dans la signification différente qu'on donna au *sabbat*. Nous avons vu qu'il a dû avoir une origine astronomique, comme la nouvelle lune, avec laquelle il est mis dans une intime connexion. Toutes les législations israélites en font, au contraire, avant tout un jour de repos [2]. Mais le sabbat n'aura pris ce caractère que lorsque les Israélites avaient passée de la vie nomade et pastorale à la vie sédentaire et agricole. M. Reuss dit avec beaucoup de raison : « Le pâtre ne connaît pas le sabbat dans ce sens-là... Son bétail a besoin de surveillance et de nourriture et doit être conduit à l'abreuvoir un jour comme l'autre ; son genre d'occupation est le même tout le long de l'année. La prescription du repos absolu ne date pas de l'époque où les Israélites étaient nomades [3]. »

Les autres fêtes hébraïques furent également transformées et revêtirent un nouveau caractère après l'établissement des Israélites dans le pays de Canaan. Ainsi la fête de pâque, d'abord, comme nous l'avons vu, la fête du printemps et peut-être celle de l'offrande des premiers-nés, devint *la fête des pains sans levain* et prit ainsi un caractère agricole évident. Déjà dans deux vieux textes, l'offrande des prémices de la moisson semble être

1) Voy. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 40 sqq. ; *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXIV, p. 52 sqq.

2) *Ex.*, xx, 10; xxiii, 12; xxxiv, 21; *Deut.*, v, 14.

3) *Hist. sainte*, I, p. 122.

Digitized by Google

rattachée à cette fête [1]. Il en est positivement ainsi dans *Lév.*, XXIII, 9-14 sqq., où elle est en outre combinée avec la fête qui devait être célébrée sept semaines après, à la fin de la moisson. L'usage de ne manger, pendant les sept jours de la fête, que des pains sans levain et la désignation de fête des pains sans levain qui lui est appliquée plusieurs fois [2], proviennent évidemment aussi du rapport de cette fête avec le commencement de la moisson et sont des preuves non équivoques de son caractère agricole [3]. Les Cananéens avaient probablement l'habitude de célébrer, depuis longtemps, le commencement de la moisson. Les Israélites n'auront fait que les imiter.

La seconde des trois principales fêtes annuelles d'Israël était *la fête de la moisson*, appelée aussi *la fête des semaines*, parce qu'il fallait compter juste sept semaines, à partir de la fête de pâque ou des pains sans levain, pour en fixer la date [4]. A cette dernière fête, les prémices de la moisson qu'on offrait d'après *Lév.*, XXIII, 10, ne pouvaient être que les prémices de la moisson d'orge [5]; à la fête des semaines, c'étaient, au contraire, les prémices de la moisson de froment [6], qui a lieu plus tard. Pour cette dernière moisson, la fête des semaines était donc la fête des premiers fruits [7]. Cette fête, comme la précédente, comptait parmi les trois fêtes de pèlerinage, où tout Israélite mâle devait se présenter devant Jahvé, pour lui faire des offrandes [8]. Elle était dans un rapport intime avec la fête des pains sans levain, comme cela ressort plus particulièrement de *Lév.*, XXIII. Elle était la fête de clôture de la moisson, tandis que la fête des pains sans levain en était la fête d'inauguration [9]. Elle ne durait qu'un jour. Elle était naturellement, comme la fête des pains sans levain, une fête d'ac-

1) *Ex.*, XXXIV, 25 s.; XXIII, 18 s.
2) XII, 15, 17-20; XIII, 6 s.; XXIII, 15; XXXIV, 18; *Deut.*, XVI, 3.
3) Dillmann, à *Ex.*, XIII, 20; le même, *Bibel-Lexikon*, IV, p. 387 sqq.
4) *Ex.*, XXIII, 16, XXXIV, 22; *Deut.*, XVI, 9 s.; *Lév.*, XXIII, 15 s.
5) Dillman, à *Lév.*, XXIII, 10.
6) *Ex.*, XXXIV, 22.
7) XXIII, 16.
8) XXIII, 17; XXXIV, 23; *Deut.*, XVI, 16.
9) *Bibel-Lexikon*, II, p. 269; IV, p. 512; *Handwörterbuch* de Riehm, p. 433.

Digitized by Google

tions de grâces ; elle devait exprimer la reconnaissance envers la divinité pour la moisson. Chez les anciens Israélites, elle a toujours conservé son caractère essentiellement agricole. Il est donc évident qu'elle ne fut instituée qu'après leur établissement dans le pays de Canaan. Il est probable qu'ils l'ont simplement empruntée aux Cananéens, comme la fête des pains sans levain.

La *fête des tabernacles* était la troisième des principales fêtes israélites annuelles et, comme les deux précédentes, une fête de pèlerinage. Les anciens documents bibliques ne lui donnent pourtant pas encore le nom que nous venons d'indiquer, mais seulement le *Deutéronome* [1]. Ils parlent simplement de la fête des récoltes qui devait être célébrée à la fin de l'année, quand on recueillait des champs le fruit du travail [2]. C'est évidemment à cette fête, en tant que fête des tabernacles, que fait allusion *Os.*, XII, 10, où il est question des jours de fête pendant lesquels on habite sous la tente. La fête de Jahvé dont parle *Jug.*, XXI, 19 sqq., qui se célébrait tous les ans à Silo et où les jeunes filles se livraient à la danse, est probablement aussi la fête des tabernacles. Il se peut qu'il en soit de même de la fête à l'occasion de laquelle le père de Samuel se rendait chaque année au sanctuaire de Silo, pour y faire ses dévotions [3]. La fête des tabernacles, avec le caractère que nous venons de constater et qu'elle avait dès les anciens temps, aura également été empruntée par les Israélites aux Cananéens. Ceux-ci célébraient incontestablement des fêtes de ce genre, à l'instar de ce qui s'est fait, de tout temps, chez les peuples livrés à l'agriculture. Cette supposition trouve une confirmation dans *Jug.*, IX, 27, où nous apprenons que les anciens Sichémites célébraient une joyeuse fête religieuse à propos des vendanges. Voilà, sans contredit, la fête qui devint, chez les Israélites, la fête des tabernacles ; car il est dit formellement, dans *Deut.*, XVI, 13, que celle-ci doit être célébrée, quand on recueille le produit du pressoir. Immédiatement après, on recommande, en outre, expressément que les fidèles se livrent à la joie

1) XVI, 13 sqq.
2) *Ex.*, XXIII, 16 ; XXXIV, 22.
3) I *Sam.*, I, 3, 21 ; II, 19.

Digitized by Google

ce jour[1], conformément à ce que nous avons vu dans *Jug.*, IX, 27. La signification de cette fête est très claire. Célébrée au commencement de l'automne, au moment où l'on faisait les vendanges et recueillait les derniers produits du sol, ainsi que les derniers fruits des arbres, elle était la fête générale et principale des récoltes de l'année tout entière, une fête essentiellement agricole, une fête de joie et de reconnaissance envers la divinité, dispensatrice des biens terrestres. L'usage de célébrer cette fête sous des huttes de branches de feuillage était certainement dans un rapport intime avec son caractère champêtre.

Tandis que, pour le pâtre nomade, l'une des offrandes principales était celle des premiers-nés du troupeau, pour l'agriculteur, c'était celle des *prémices du sol et de la dîme*. Les usages et les ordonnances israélites à cet égard ne remontent probablement pas au delà de l'installation des Hébreux dans le pays de Canaan et de leur attachement à la vie agricole[2]. Ces offrandes n'étaient qu'un juste tribut au propriétaire du sol, anciennement Baal et plus tard Jahvé, comme nous l'avons vu.

IV

La grande influence exercée par la religion et les mœurs des Cananéens sur les Hébreux a dû produire parmi ceux-ci une certaine réaction. Partout et toujours, on rencontre des hommes profondément attachés au passé et peu disposés à changer leurs habitudes. Pour cette raison déjà, il serait étonnant que tous les Israélites eussent passivement subi l'influence cananéenne. Les esprits les plus conservateurs parmi eux auront plutôt cherché à réagir contre cette influence. Il faut ajouter que les mœurs des anciens Hébreux nomades étaient, non seulement fort simples, mais aussi relativement pures; tandis que celles des Cananéens avaient une tendance licencieuse, conforme au culte de Baal et

1) V. 14 s.
2) *Ex.*, XXII, 28; XXIII, 19; XXXIV, 26; *Deut.*, XII, 11, 17; XIV, 22-29.

Digitized by Google

d'Astarté, auquel ils étaient adonnés. On sait que ce culte favorisait beaucoup la sensualité, la débauche sacrée[1]. Le jahvisme, au contraire, avait une tendance austère, comme toute l'histoire d'Israël le prouve. Disons aussi que Moïse, en gagnant son peuple au jahvisme, avait certainement agi en réformateur et cherché à élever son peuple à un niveau religieux et moral supérieur. Pour nous expliquer le caractère profondément éthique du prophétisme israélite, il faut supposer que son grand initiateur a posé les premières bases de ce puissant mouvement[2].

Plusieurs raisons fort importantes durent, par conséquent, produire chez les Hébreux, à l'époque des Juges, une vive opposition contre l'influence cananéenne. Cette opposition se manifeste dans *le naziréisme et le prophétisme*, qui semblent avoir eu, à l'origine, une grande analogie. Le prophète Amos fait dire à Jahvé, s'adressant à Israël : « J'ai suscité parmi vos fils des prophètes et parmi vos jeunes hommes des naziréens... Mais vous avez fait boire du vin aux naziréens! Et aux prophètes vous avez ordonné : Ne prophétisez pas[3]! » D'après cette déclaration, les naziréens sont suscités par Dieu, comme les prophètes, et placés sur la même ligne qu'eux; et les uns comme les autres ont soulevé contre eux quelque hostilité, évidemment parce qu'eux-mêmes combattaient certaines habitudes contractées par leur peuple.

Il faut remarquer maintenant que les deux seuls naziréens dont le souvenir ait été conservé dans l'ancienne histoire d'Israël, se présentent à nous vers la fin de l'époque des Juges. L'un est Samson et l'autre Samuel. Et le dernier, ayant été en même temps prophète, nous fournit une preuve de plus que le naziréisme et le prophétisme avaient, primitivement, une même tendance et une grande ressemblance. Malgré le caractère passablement légendaire des récits qui se rapportent à Samson[4], il est cependant fort probable qu'ils reposent sur un fond historique. Nous pensons

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 193.
2) *Ibid.*, p. 323 sqq., 329 sqq.
3) *Am.*, II, 11 s.
4) *Jug.*, XIII-XVI.

Digitized by Google

pouvoir en déduire, comme un fait réel, que ce héros était un adversaire acharné des Philistins, qui cherchaient à opprimer Israël. Les naziréens auront donc été d'ardents patriotes et des adversaires décidés de toute influence comme de toute domination étrangères. Cette même conclusion découle de l'histoire de Samuel. Celle-ci est sans doute également exposée dans des récits qui sont loin d'être tous dignes de foi[1]. Mais Samuel nous apparaît néanmoins comme un homme parfaitement historique, qui s'applique surtout à secouer le joug des Philistins et à défendre le jahvisme contre tout culte étranger. Il ne nous est pas seulement présenté comme un prophète, mais comme le chef d'une école de prophètes. Entrons dans quelques détails, pour nous faire une idée plus nette et du naziréisme et du prophétisme primitifs.

C'est sur l'ordre de l'ange ou du maleach de Jahvé que Samson fut consacré à Jahvé dès sa naissance en qualité de naziréen[2]. Pendant que sa mère le portait dans son sein, elle ne devait boire ni vin ni liqueur forte, et ne rien manger d'impur[3]. Et, quant à lui-même, il ne devait jamais se raser la tête[4]. Nous avons vu, par le texte cité du prophète Amos, qu'un trait caractéristique des naziréens était, en outre, qu'ils ne devaient pas boire non plus de vin eux-mêmes. Samson aura donc aussi été soumis à cette condition. Le naziréat de Samuel est affirmé dans un texte qui nous dit que sa mère fit le vœu de le consacrer à Jahvé pour tous les jours de sa vie et de ne pas faire passer le rasoir sur sa tête[5].

Nous ne pouvons guère prendre en considération ce qui est dit du naziréat dans le texte récent de *Nomb.*, VI, dominé par le lévitisme postérieur. Le naziréat y est grandement transformé. Il y est présenté comme n'ayant qu'une durée momentanée. D'après les prescriptions que nous trouvons ici, le naziréen ne devait pas non plus toucher un corps mort, pour ne pas se souiller. Samson et Samuel, au contraire, étaient des naziréens à perpétuité

1) I *Sam.*, I sqq.
2) *Jug.*, XIII, 2-5.
3) V. 4, 7, 14.
4) V. 5; XVI, 17, 19 sqq.
5) I *Sam.*, I, 11.

Digitized by Google

et leur caractère ne les empêchait pas d'être mis en contact avec des corps morts[1].

L'idée principale qui se rattache au naziréat est celle d'une consécration particulière à Jahvé. Cela ressort déjà du terme hébreu de *nazir*, qui sert à désigner le naziréen et qui, comme celui de *kadosch*, saint, implique l'idée de la séparation d'avec le monde ordinaire ou profane et de la consécration à Jahvé[2]. Samson est appelé *nazir* de Dieu[3], ce que Segond et Reuss rendent, avec raison, par *consacré à Dieu*. Le morceau législatif mentionné tout à l'heure dit que le naziréen sera consacré (*kadosch*) à Jahvé[4], absolument comme un autre texte le dit du prêtre[5].

Le naziréisme nous apparaît donc surtout comme une consécration spéciale à Jahvé, impliquant l'hostilité contre tout ce qui ne cadrait pas avec le jahvisme et, par conséquent, aussi contre l'influence cananéenne. Le naziréen laissait pousser les cheveux de sa barbe et de sa tête, probablement à l'instar de ce qu'avaient fait les anciens Hébreux nomades. Il cherchait à se distinguer ainsi des mœurs plus policées des Cananéens, qui auront exigé qu'on se coupât les cheveux et qu'on se rasât la barbe. A cet égard déjà, le naziréisme semble avoir signifié : retour au jahvisme et aux anciennes mœurs patriarcales. La même chose semble ressortir encore plus clairement de l'abstinence du vin, à laquelle se soumettaient les naziréens. Il est évident que les anciens Hébreux, pâtres et nomades, ne cultivaient point la vigne et qu'ils n'avaient pas l'habitude de boire du vin. Aussi les Récabites, qu'on rencontre encore du temps de Jérémie, pour maintenir cet usage primitif, avaient-ils pris l'engagement solennel de ne pas seulement s'abstenir de vin, mais des principaux privilèges de la civilisation en général, et étaient-ils même opposés à la culture de la vigne[6]. Or Jonadab, leur ancêtre, qui les avait engagés à

1) *Jug.*, XIV, 19; I *Sam.*, XV, 33.
2) Voy., sur la notion de la sainteté, notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 30.
3) *Jug.*, XIII, 5, 7; XVI, 17.
4) *Nomb.*, VI, 8.
5) *Lév.*, XXI, 7.
6) *Jér.*, XXXV, 2 sqq.

Digitized by Google

faire ce vœu, d'après le texte cité, était un jahviste particulièrement fidèle[1]. Nous voyons par là que le jahvisme et l'ancienne vie patriarcale étaient, pendant fort longtemps, indissolublement unis dans l'esprit de certains Israélites, que la fidélité envers le premier impliquait l'attachement à la seconde. Le vin, inconnu aux anciens pâtres hébreux et produit dans le pays de Canaan, leur paraissait être un don de Baal et non de Jahvé. Pour les jahvistes puritains, la culture de la vigne était, par conséquent, entachée de paganisme et d'infidélité[2].

Le prophétisme primitif a dû avoir la même tendance que le naziréisme. Le naziréen Samuel se trouve, en effet, à la tête d'une assemblée de prophètes, comme nous le voyons dans I *Sam.*, xix, 18-24. Il est intéressant de considérer ce passage de plus près. Nous y apprenons que David, persécuté par Saül, se réfugia auprès de Samuel à Rama; que le roi, irrité contre son ancien favori, y envoya, à trois reprises, des gens pour faire prendre David, et que les envoyés, trouvant là une assemblée de prophètes, présidée par Samuel et prophétisant, furent saisis par l'esprit de Dieu et se mirent à prophétiser à leur tour; que Saül, s'y étant rendu en personne, se sentit également sous l'influence de l'esprit de Dieu et qu'il prophétisa, ôtant, comme les autres, ses vêtements et restant couché tout nu à terre, pendant un jour et une nuit. Ce récit, comme tant d'autres légendes prophétiques, ne peut pas être pris au pied de la lettre. Nous croyons cependant pouvoir en conclure que les anciens prophètes israélites étaient des zélateurs et des exaltés. L'assemblée dont il vient d'être question se trouvant placée sous la direction de Samuel, il est permis d'en inférer également qu'ils étaient des jahvistes enthousiastes, pour ne pas dire fanatiques. Voilà pourquoi David, qui fut toujours un jahviste décidé, se voyant persécuté par Saül, qui, vers la fin de sa vie, semble être devenu quelque peu tiède envers le jahvisme[3], cherche un refuge auprès du parti prophétique. Et

1) II *Rois*, x, 15 s.
2) Comp., *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXI, 29 sqq.
3) I *Sam.*. xv; xxviii, 4 sqq.

Digitized by Google

lorsque les gens de Saül et Saül lui-même viennent pour s'emparer de David, ils ne peuvent résister à l'influence des énergumènes jahvistes, mais se laissent gagner par elle.

Un autre passage, se rapportant au même sujet, complétera ce que nous venons de voir. On nous raconte que, lorsque Samuel eut oint Saül pour être roi d'Israël, il lui dit qu'à Guibea-Elohim il rencontrerait une troupe de prophètes descendant du haut lieu, précédés du luth, du tambourin, de la flûte et de la harpe et prophétisant, c'est-à-dire chantant, d'après l'interprétation fort juste de M. Reuss; que l'esprit de Dieu le saisirait, qu'il se mettrait à prophétiser avec eux et qu'il serait changé en un autre homme ; tout cela arriva positivement, d'après notre récit[1]. Il ressort de là que des troupes de prophètes parcouraient le pays, précédés de musique et chantant. C'était évidemment le moyen de réveiller, d'entretenir et de propager l'esprit prophétique, le saint enthousiasme qui animait ces hommes, le zèle religieux dont ils débordaient : c'était une espèce d'armée du salut dans l'ancien Israël.

Ces renseignements sont trop maigres pour que nous puissions nous faire une idée parfaitement nette du prophétisme israélite des anciens temps. Nous serons pourtant assez près de la vérité, en supposant que ces associations avaient surtout pour but de cultiver le jahvisme fidèle et, par suite, de réagir contre l'influence cananéenne. Quand ces troupes de prophètes parcouraient le pays, c'était incontestablement pour faire de la propagande en faveur de leurs principes. Sans doute, dans ce que nous venons de voir, il n'est pas question de prédication, mais seulement de musique et de chant, accompagnés peut-être de la danse sacrée. Mais ce n'étaient peut-être là que les moyens d'attirer l'attention du public et de s'exalter soi-même dans son enthousiasme religieux. Le but essentiel aura été d'attaquer ensuite l'idolâtrie et d'exhorter le peuple à la fidélité envers Jahvé. Telles furent, en effet, et la mission capitale et la principale manière de procéder du prophétisme des temps plus récents; en sorte qu'il

1) I *Sam.*, x, 1-13.

Digitized by Google

faire ce vœu, d'après le texte cité, était un jah
ment fidèle[1]. Nous voyons par là que le jahvi
vie patriarcale étaient, pendant fort longtemps
unis dans l'esprit de certains Israélites, que l
premier impliquait l'attachement à la second
aux anciens pâtres hébreux et produit dans l
leur paraissait être un don de Baal et non de
vistes puritains, la culture de la vigne était,
tachée de paganisme et d'infidélité[2].

Le prophétisme primitif a dû avoir la mê
naziréisme. Le naziréen Samuel se trouve, e
assemblée de prophètes, comme nous le v
XIX, 18-24. Il est intéressant de considére
près. Nous y apprenons que David, persécu
gia auprès de Samuel à Rama; que le roi, i
favori, y envoya, à trois reprises, des gens
vid, et que les envoyés, trouvant là une as
présidée par Samuel et prophétisant, fu
de Dieu et se mirent à prophétiser à leu
étant rendu en personne, se sentit égalem
l'esprit de Dieu et qu'il prophétisa, ôtant
vêtements et restant couché tout nu à te
une nuit. Ce récit, comme tant d'autres
ne peut pas être pris au pied de la lettre.
pouvoir en conclure que les anciens pro
des zélateurs et des exaltés. L'assemblée
tion se trouvant placée sous la direction
d'en inférer également qu'ils étaient des
pour ne pas dire fanatiques. Voilà pour
jours un jahviste décidé, se voyant per
la fin de sa vie, semble être devenu qu
jahvisme[3], cherche un refuge auprès

1) II *Rois*, x, 15 s.
2) Comp., *Revue de l'Hist. des Religions*, t.
3) I *Sam.*. XV; XXVIII, 4 sqq.

Digitized by Google

a ordonné d'observer
e signe de l'alliance
é est le Dieu de son
il le met à part, pour
jusqu'à soutenir qu'il
orda le septième jour,
la terre [3].

it probablement aussi,
que et était la fête du
ctère agricole, en deve-
s les jahvistes puritains
tte manière de voir et y
cherchaient donc à ratta-
lle du sabbat, à la sortie
ne combinaison de deux
e des pains sans levain, il
imagination pour satisfaire
t on procéda. On fit jouer
ascal, celui de marquer les
en Égypte, afin que l'ange
ort tous les premiers-nés des
s peine et les épargner [5]. La
émoration de cette préserva-
r l'usage tout agricole de ne
e de la fête, que des pains sans
aélites durent quitter l'Égypte
rent leur pâte, avant qu'elle fût
aux à la première station [7]. Quelle
autant plus que, d'un autre côté,
a d'avance de manger la pâque avec

13, 16 s.
xxxi, 17.
; xxxiv, 18.

vi, 3.

Digitized by Google

est bien permis d'admettre que la même tendance existait, au moins en germe, dès le début. Comme, d'un autre côté, nous savons que l'anathème, impliquant l'extermination de tous les idolâtres et de tous les fauteurs d'idolâtrie, jouait un grand rôle dans l'ancienne histoire d'Israël et que le prophétisme, avant de combattre l'infidélité par des discours et des écrits, avait l'habitude de recourir à des moyens violents pour atteindre son but [1], nous sommes également autorisés à penser que le parti jahviste et prophétique usa d'abord, le plus souvent, de procédés pareils pour défendre le jahvisme contre l'idolâtrie.

Le prophétisme et le naziréisme cherchaient donc à défendre, par tous les moyens possibles, même par la force, les principes du mosaïsme et du jahvisme contre les courants opposés. Ils ont ainsi contribué à détourner Israël de l'idolâtrie cananéenne, qui l'aurait fait dévier de la voie où Moïse l'avait engagé. Ils ont rendu un grand service à la cause de la religion, bien que par des moyens encore fort grossiers, conformes au degré de civilisation inférieure où l'on se trouvait.

La réaction produite par le prophétisme jahviste contre la religion cananéenne peut être constatée dans une foule de cas. Nous nous contenterons d'en citer quelques-uns, qui se rattachent intimement à ce que nous venons de voir. Mentionnons d'abord le *sabbat*. Nous avons vu que celui-ci avait d'abord un caractère astronomique et qu'il devint ensuite, pour les Israélites voués à l'agriculture, un jour de repos, portant ainsi un cachet agricole prononcé. Mais comme, aux yeux des jahvistes puritains, l'agriculture était entachée d'idolâtrie cananéenne, ils ont cherché à donner au sabbat une nouvelle signification et à lui imprimer un cachet exclusivement théocratique. Ainsi, le *Deutéronome* ne se contente pas, comme les législations plus anciennes, de faire du sabbat un jour de repos [2]; il explique aussi son origine, en disant : « Tu te souviendras que tu as été esclave au pays d'Égypte et que Jahvé, ton Dieu, t'en a fait sortir à main forte et à bras

1) Voy. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 73 sqq.
2) v, 14.

Digitized by Google

étendu : c'est pourquoi Jahvé, ton Dieu, t'a ordonné d'observer le jour du repos[1]. » Plus tard, on en fit le signe de l'alliance entre Jahvé et Israël, un signe que Jahvé est le Dieu de son peuple et qu'il le sanctifie, c'est-à-dire qu'il le met à part, pour en faire son peuple particulier[2]. On alla jusqu'à soutenir qu'il tirait son origine du repos que Dieu s'accorda le septième jour, après avoir créé en six jours les cieux et la terre[3].

Nous avons vu que *la fête de pâque* avait probablement aussi, en premier lieu, un caractère astronomique et était la fête du printemps, pour prendre ensuite un caractère agricole, en devenant la fête des pains sans levain. Mais les jahvistes puritains ne pouvaient pas non plus approuver cette manière de voir et y voyaient une influence cananéenne. Ils cherchaient donc à rattacher l'origine de cette fête, comme celle du sabbat, à la sortie d'Égypte[4]. Et comme cette fête était une combinaison de deux fêtes différentes, celle de pâque et celle des pains sans levain, il fallait se mettre quelque peu en frais d'imagination pour satisfaire à toutes les exigences. Voici comment on procéda. On fit jouer un certain rôle au sang de l'agneau pascal, celui de marquer les maisons habitées par les Israélites en Égypte, afin que l'ange exterminateur, chargé de mettre à mort tous les premiers-nés des Égyptiens, pût les reconnaître sans peine et les épargner[5]. La fête de Pâque devint ainsi la commémoration de cette préservation remarquable[6]. Pour expliquer l'usage tout agricole de ne manger, pendant toute la huitaine de la fête, que des pains sans levain, on racontait que les Israélites durent quitter l'Égypte précipitamment, qu'ils emportèrent leur pâte, avant qu'elle fût levée, et qu'ils en firent des gâteaux à la première station[7]. Quelle explication forcée ! Elle l'est d'autant plus que, d'un autre côté, on nous dit que Moïse ordonna d'avance de manger la pâque avec

1) V. 15; comp. xv, 15.
2) *Ez*, xx, 12, 20; *Ex.*, xxxi, 13, 16 s.
3) *Gen.*, ii, 2 s.; *Ex.*, xx, 11; xxxi, 17.
4) *Ex.*, xii; xiii, 6-8; xxiii, 15; xxxiv, 18.
5) xii, 7, 12 s.
6) V. 14.
7) V. 34, 39; comp. *Deut.*, xvi, 3.

Digitized by Google

des pains sans levain [1], ce qui est en contradiction avec l'explication mentionnée.

Tandis que les anciens Israélites n'ont jamais su ou voulu effacer le caractère foncièrement agricole de la fête de la moisson, qui ne devint que tardivement la fête de pentecôte, ils ont transformé *la fête des tabernacles*, comme celles dont nous venons de parler. *Lév.*, XXIII, 41-43 ordonne, en effet, que cette fête soit célébrée à perpétuité, en l'honneur de Jahvé, afin que toutes les générations futures sachent qu'il a fait habiter les enfants d'Israël sous les tentes, après les avoir tirés du pays d'Égypte. Ainsi, on a également enlevé à notre fête son caractère agricole et, par cela même, cananéen, pour lui imprimer un cachet théocratique et jahviste. Et, comme on le voit, la délivrance de la sortie d'Égypte et, de plus, le séjour dans le désert, doivent encore être glorifiés par cette fête, à la place du bienfait des vendanges et de toutes les récoltes de l'automne, comme dans les anciens temps.

A partir d'un certain moment, cette tendance transformatrice dominait tellement les esprits qu'on s'appliquait à effacer jusqu'au caractère si éminemment agricole de l'*offrande des prémices et de la dîme* des produits du sol. Le *Deutéronome* motive positivement cette offrande par la raison que Jahvé a retiré Israël de l'Égypte, pour lui donner le beau pays de Canaan, où coulent le lait et le miel, et c'est ce bienfait dont il s'agit de se souvenir et qu'il faut glorifier, en faisant cette offrande [2].

Une étude détaillée des différentes législations israélites ferait découvrir, sans peine, beaucoup d'autres cas où l'opposition du jahvisme contre le cananéisme se fait vivement sentir et a grandement influé sur nombre de dispositions qui y sont consignées. Mais nous ne voulons pas, pour le moment, entrer dans de plus amples détails à ce sujet, parce que cela nous entraînerait trop loin. Relevons toutefois encore un point original. Dans un vieux fragment législatif, Jahvé dit à Israël : « Si tu m'élèves un autel

1) V. 8.
2) XXVI, 1-15.

Digitized by Google

de pierre, tu ne le bâtiras point en pierres taillées; car, en passant ton ciseau sur la pierre, tu la profanerais[1]. » Ou nous nous trompons fort, ou l'on veut défendre ici, contre des innovations cananéennes, une ancienne coutume des Hébreux nomades, inhabiles dans les arts en général et aussi dans celui de tailler la pierre et habitués à construire des autels, en amassant simplement un tas de pierres brutes. Les Cananéens, beaucoup plus avancés en civilisation, mettaient assurément plus d'art dans la construction de leurs autels et de leurs sanctuaires. C'était, pour les jahvistes fidèles, une raison de plus de condamner l'art, qui paraissait entaché de paganisme, et de maintenir l'usage rustique des anciens temps, qui semblait d'autant plus sacré qu'il remontait plus haut et qu'il était un héritage des pères.

Il résulte de cette étude que la religion d'Israël, qui a subi, dans la suite et successivement, la puissante influence de l'Assyrie, de la Babylonie, de la Perse et de la Grèce, a, dès l'époque des Juges, été un mélange d'au moins trois courants différents : la religion primitive des Hébreux, le jahvisme sinaïtique et la religion cananéenne. Nous ne faisons aucune part à l'influence égyptienne, dont on a beaucoup parlé jusqu'à ce jour, mais dont on ne peut découvrir, en réalité, aucune trace parfaitement certaine. Les trois catégories d'éléments divers qui sont entrés dans la composition de l'ancienne religion d'Israël, ont pu être associées d'autant plus facilement que tous étaient sûrement de provenance sémitique et qu'entre la religion primitive des Hébreux, le jahvisme primitif et l'ancienne religion cananéenne, il n'y avait certainement pas une différence trop tranchée. Le jahvisme, qui, sous l'influence du prophétisme, s'éleva, plus tard, à une hauteur extraordinaire et prit un caractère éthique pur et prononcé, n'était lui-même, à l'origine, qu'une religion de la nature, puisque Jahvé était avant tout envisagé comme le dieu de l'orage.

Faisons encore remarquer que nous n'avons pas voulu, dans ce travail, mettre en lumière tous les traits de la religion d'Israël à l'époque des Juges. La prière, différentes espèces de sacrifices

1) *Ex.*, xx, 25; comp. *Deut.*, xxvii, 5 s.; *Jos.*, viii, 31.

Digitized by Google

et d'autres usages religieux existaient alors à côté de ceux que nous avons mentionnés. Nous n'avons pas eu l'intention de parler de tout ce qui faisait, à ce moment, partie de la religion israélite; nous avons simplement tenu à relever les conceptions et les usages dont on peut indiquer la provenance et le caractère distinctifs et nous avons négligé, de propos délibéré, ceux qui n'ont guère ou point varié dans les anciens temps, ceux qui sont restés les mêmes ou à peu près chez les Hébreux à l'état nomade et à l'état sédentaire, comme pâtres et comme agriculteurs, sous l'influence du jahvisme et indépendamment de cette influence. Et même touchant les éléments distinctifs, que nous nous sommes appliqués à mettre en relief, nous avons moins cherché à être complet qu'à tracer les grandes lignes du sujet.

C. PIEPENBRING.

Digitized by Google

UNE

LETTRE DE SAINT IGNACE DE LOYOLA

A CLAUDIUS, ROI D'ÉTHIOPIE OU D'ABYSSINIE

I. — *Introduction historique.*

L'opinion commune des Européens, pendant plusieurs siècles, a été que les Éthiopiens ont été convertis à l'Évangile par l'eunuque, dont il est question au chapitre VIII des *Actes des Apôtres*.

C'était aussi le sentiment du *Codex* d'Axum dont B. Tellez nous est le garant, au livre XXVIII de son Histoire d'Éthiopie, bien que les paroles du Codex indiquent suffisamment que l'attribution du rôle apostolique à l'eunuque de la reine Candace n'ait été que l'écho ou la traduction d'un texte plus antique dont la véracité ne s'appuie sur rien de péremptoire; la grande mission de saint Frumence, en effet, a eu pour objet, non pas une nation à demi chrétienne, mais un peuple juif ou payen, dans son ensemble.

Plusieurs auteurs ont aussi attribué les commencements de la conversion des Abyssins à l'apôtre saint Barthélemy, à saint Matthieu ou même à saint Matthias; nous en avons la preuve dans le livre XVIII de l'Histoire de Paul Jove, mais comme rien de précis ne nous y est raconté, soit sur les rois de cette époque reculée, soit sur les pasteurs et l'organisation de cette Église primitive, nous ne pouvons admettre une extension véritable du christianisme en Éthiopie, en dehors d'une connaissance vague de l'Évangile, par le moyen des marchands, des navigateurs qui trafiquaient avec les ports de l'Abyssinie orientale, à l'aide aussi des grands marchés de la Nubie supérieure.

Ce qui semble certain, c'est qu'au temps de saint Athanase, vers l'an 330 environ, et sous le règne de Constantin le Grand,

Digitized by Google

et d'autres usages religieu
nous avons mentionnés. N
de tout ce qui faisait, à c
lite; nous avons simplemer
usages dont on peut indiq
tinctifs et nous avons négl
guère ou point varié dans
tés les mêmes ou à peu pr
à l'état sédentaire, comme
fluence du jahvisme et in
même touchant les élémer
appliqués à mettre en rel
complet qu'à tracer les gr

Digitized by Google

ites, sous la conduite du roi Adad d'Axum, capitale de sinie. Ces historiens paraissent avoir confondu Adad avec Elesbaas), vainqueur de Dhunaas et des Homérites ariens s, dans la première partie du VI^e^ siècle. Mais si une grande catholique avait eu lieu, en Éthiopie, au temps de Justi- empereur eût choisi, sans aucun doute, des évêques ou res melchites, c'est-à-dire partisans de l'empereur (*melk*) ncile de Chalcédoine. Or, les sentiments d'Eutychès et obites dominaient déjà en Abyssinie, vers la fin du ; et ce fait, bien établi, réfute les récits de Cédrénus et de re.

ereur Constance avait cherché, d'ailleurs, du vivant le saint Athanase et de saint Frumence, à répandre en e les idées ariennes dont il s'était fait le champion. Le héophile, surnommé Indicus, reçut, de Constance, d'a- ostorgius (II, 6), l'ordre et les moyens d'aller prêcher Arius aux populations situées sur les deux rives de la e et sur les bords de l'océan Indien, au sud de l'Arabie. ile, n'ayant pas réussi du côté d'Axum, se rabattit sur méridionale où il eut plus de succès et fonda l'église de Tophar, ainsi que plusieurs autres. On trouverait, ent, dans ce fait des succès d'un apôtre arien, au pays ites, l'explication de la grande persécution exercée aas, avec le concours des juifs et des ariens, contre ques de Nedjran, vers l'époque de Caleb (Elesbaas) suiv.).

ons pas à nous appesantir sur les événements de cette loyable dont Elesbaas sortit vainqueur et suzerain des Homérites, jusqu'aux invasions des Perses. Il de noter que l'évêque Théophane et d'autres histo- pelé Elesbaas, tantôt Caleb et tantôt Adad ou Aidog, ive ainsi à découvrir la confusion des noms et des z Cédrénus et Nicéphore cités ci-dessus (Caussin de *abes av. Mah.*, tome I). Nous ferons observer encore s rois chrétiens avaient régné à Axum, c'est-à-dire, nie du nord, avant l'époque de Caleb, ainsi que le

Digitized by Google

un négociant de Tyr, appelé Mérope, aborda sur le rivage de l'Éthiopie dans la mer Rouge, qu'il y mourut, peut-être de mort violente, au dire de Ruffin (*Hist. Eccl.*, I, 5), et qu'il laissa sur ce rivage deux jeunes gens, ses neveux ou ses fils, qui, amenés au roi d'Axum, plurent à ce prince et furent constitués en dignité. Ils en profitèrent pour accueillir les marchands chrétiens et leur faciliter la pratique de leur religion. Ces deux jeunes gens se nommaient Frumentius, ou Frémonat, d'après les Chroniques éthiopiennes, et Ædesius ou Sidrach, selon les mêmes chroniques (B. Tellez, 28, 29 et sqq.). Ædesius semble être retourné à Tyr, sa patrie, tandis que Frumence allait trouver saint Athanase, patriarche ou archevêque d'Alexandrie.

Le jeune missionnaire inspira la plus grande estime à saint Athanase qui le consacra évêque, et le mit ainsi à même, quelque temps après, de retourner en Éthiopie où il baptisa un grand nombre d'indigènes, établit des prêtres, des diacres et fonda plusieurs églises (B. Tellez, *eodem loco*). Les Chroniques d'Axum rapportent les mêmes faits, en y ajoutant que, dès leur début, Frumence et ses coopérateurs furent très frappés de voir la croix sur le front ou la tête d'une grande partie des femmes de ce pays : circonstance qui peut s'expliquer par les relations des Abyssins avec les marchands chrétiens des contrées du nord, ou encore par les émigrations des chrétiens persécutés sous Dioclétien quelques années auparavant.

Le moine Grégoire, ami de Job Ludolf, et très versé dans l'histoire de l'Abyssinie, sa patrie, déclara au savant historien et philologue saxon qu'aucune prédication sérieuse de l'Évangile n'avait eu lieu en Abyssinie, autre que celle attribuée à un saint homme, nommé Abba-Salama, sous le règne des frères Abreha et Atzbeha, contemporains d'Athanase. Or, ce nom d'Abba-Salama, *pater pacis*, est donné, constamment, à saint Frumence ou Frémonat par les liturgies et les Chroniques abyssiniennes (Ludolf, *Hist. Æth.*, lib. III, cap. II).

Cédrénus, il est vrai, et, après lui, Nicéphore Calliste (*Hist.*, l. XVII, c. XXXII) ont rapporté à l'année 541, qui est la quinzième du règne de Justinien, la conversion des Abyssins, vainqueurs des

Digitized by Google

Homérites, sous la conduite du roi Adad d'Axum, capitale de l'Abyssinie. Ces historiens paraissent avoir confondu Adad avec Caleb (Elesbaas), vainqueur de Dhunaas et des Homérites ariens ou juifs, dans la première partie du VI^e^ siècle. Mais si une grande mission catholique avait eu lieu, en Éthiopie, au temps de Justinien, cet empereur eût choisi, sans aucun doute, des évêques ou des prêtres melchites, c'est-à-dire partisans de l'empereur (*melk*) et du concile de Chalcédoine. Or, les sentiments d'Eutychès et des Jacobites dominaient déjà en Abyssinie, vers la fin du V^e^ siècle; et ce fait, bien établi, réfute les récits de Cédrénus et de Nicéphore.

L'empereur Constance avait cherché, d'ailleurs, du vivant même de saint Athanase et de saint Frumence, à répandre en Abyssinie les idées ariennes dont il s'était fait le champion. Le prêtre Théophile, surnommé Indicus, reçut, de Constance, d'après Philostorgius (II, 6), l'ordre et les moyens d'aller prêcher la foi d'Arius aux populations situées sur les deux rives de la mer Rouge et sur les bords de l'océan Indien, au sud de l'Arabie.

Théophile, n'ayant pas réussi du côté d'Axum, se rabattit sur l'Arabie méridionale où il eut plus de succès et fonda l'église principale de Tophar, ainsi que plusieurs autres. On trouverait, probablement, dans ce fait des succès d'un apôtre arien, au pays des Homérites, l'explication de la grande persécution exercée par Dhu-Naas, avec le concours des juifs et des ariens, contre les catholiques de Nedjran, vers l'époque de Caleb (Elesbaas) (an. 520 et suiv.).

Nous n'avons pas à nous appesantir sur les événements de cette guerre impitoyable dont Elesbaas sortit vainqueur et suzerain de la contrée des Homérites, jusqu'aux invasions des Perses. Il nous suffira de noter que l'évêque Théophane et d'autres historiens ont appelé Elesbaas, tantôt Caleb et tantôt Adad ou Aidog, et qu'on arrive ainsi à découvrir la confusion des noms et des époques chez Cédrénus et Nicéphore cités ci-dessus (Caussin de Perceval, *Arabes av. Mah.*, tome I). Nous ferons observer encore que plusieurs rois chrétiens avaient régné à Axum, c'est-à-dire, dans l'Abyssinie du nord, avant l'époque de Caleb, ainsi que le

Digitized by Google

est bien permis d'admettre que la même tendance existait, au moins en germe, dès le début. Comme, d'un autre côté, nous savons que l'anathème, impliquant l'extermination de tous les idolâtres et de tous les fauteurs d'idolâtrie, jouait un grand rôle dans l'ancienne histoire d'Israël et que le prophétisme, avant de combattre l'infidélité par des discours et des écrits, avait l'habitude de recourir à des moyens violents pour atteindre son but [1], nous sommes également autorisés à penser que le parti jahviste et prophétique usa d'abord, le plus souvent, de procédés pareils pour défendre le jahvisme contre l'idolâtrie.

Le prophétisme et le naziréisme cherchaient donc à défendre, par tous les moyens possibles, même par la force, les principes du mosaïsme et du jahvisme contre les courants opposés. Ils ont ainsi contribué à détourner Israël de l'idolâtrie cananéenne, qui l'aurait fait dévier de la voie où Moïse l'avait engagé. Ils ont rendu un grand service à la cause de la religion, bien que par des moyens encore fort grossiers, conformes au degré de civilisation inférieure où l'on se trouvait.

La réaction produite par le prophétisme jahviste contre la religion cananéenne peut être constatée dans une foule de cas. Nous nous contenterons d'en citer quelques-uns, qui se rattachent intimement à ce que nous venons de voir. Mentionnons d'abord le *sabbat*. Nous avons vu que celui-ci avait d'abord un caractère astronomique et qu'il devint ensuite, pour les Israélites voués à l'agriculture, un jour de repos, portant ainsi un cachet agricole prononcé. Mais comme, aux yeux des jahvistes puritains, l'agriculture était entachée d'idolâtrie cananéenne, ils ont cherché à donner au sabbat une nouvelle signification et à lui imprimer un cachet exclusivement théocratique. Ainsi, le *Deutéronome* ne se contente pas, comme les législations plus anciennes, de faire du sabbat un jour de repos [2]; il explique aussi son origine, en disant : « Tu te souviendras que tu as été esclave au pays d'Égypte et que Jahvé, ton Dieu, t'en a fait sortir à main forte et à bras

1) Voy. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 73 sqq.
2) v, 14.

Digitized by Google

étendu : c'est pourquoi Jahvé, ton Dieu, t'a ordonné d'observer le jour du repos[1]. » Plus tard, on en fit le signe de l'alliance entre Jahvé et Israël, un signe que Jahvé est le Dieu de son peuple et qu'il le sanctifie, c'est-à-dire qu'il le met à part, pour en faire son peuple particulier[2]. On alla jusqu'à soutenir qu'il tirait son origine du repos que Dieu s'accorda le septième jour, après avoir créé en six jours les cieux et la terre[3].

Nous avons vu que *la fête de pâque* avait probablement aussi, en premier lieu, un caractère astronomique et était la fête du printemps, pour prendre ensuite un caractère agricole, en devenant la fête des pains sans levain. Mais les jahvistes puritains ne pouvaient pas non plus approuver cette manière de voir et y voyaient une influence cananéenne. Ils cherchaient donc à rattacher l'origine de cette fête, comme celle du sabbat, à la sortie d'Égypte[4]. Et comme cette fête était une combinaison de deux fêtes différentes, celle de pâque et celle des pains sans levain, il fallait se mettre quelque peu en frais d'imagination pour satisfaire à toutes les exigences. Voici comment on procéda. On fit jouer un certain rôle au sang de l'agneau pascal, celui de marquer les maisons habitées par les Israélites en Égypte, afin que l'ange exterminateur, chargé de mettre à mort tous les premiers-nés des Égyptiens, pût les reconnaître sans peine et les épargner[5]. La fête de Pâque devint ainsi la commémoration de cette préservation remarquable[6]. Pour expliquer l'usage tout agricole de ne manger, pendant toute la huitaine de la fête, que des pains sans levain, on racontait que les Israélites durent quitter l'Égypte précipitamment, qu'ils emportèrent leur pâte, avant qu'elle fût levée, et qu'ils en firent des gâteaux à la première station[7]. Quelle explication forcée! Elle l'est d'autant plus que, d'un autre côté, on nous dit que Moïse ordonna d'avance de manger la pâque avec

1) V. 15; comp. xv, 15.
2) *Ez*, xx, 12, 20; *Ex.*, xxxi, 13, 16 s.
3) *Gen.*, ii, 2 s.; *Ex.*, xx, 11; xxxi, 17.
4) *Ex.*, xii; xiii, 6-8; xxiii, 15; xxxiv, 18.
5) xii, 7, 12 s.
6) V. 14.
7) V. 34, 39; comp. *Deut.*, xvi, 3.

Digitized by Google

des pains sans levain [1], ce qui est en contradiction avec l'explication mentionnée.

Tandis que les anciens Israélites n'ont jamais su ou voulu effacer le caractère foncièrement agricole de la fête de la moisson, qui ne devint que tardivement la fête de pentecôte, ils ont transformé *la fête des tabernacles*, comme celles dont nous venons de parler. *Lév.*, XXIII, 41-43 ordonne, en effet, que cette fête soit célébrée à perpétuité, en l'honneur de Jahvé, afin que toutes les générations futures sachent qu'il a fait habiter les enfants d'Israël sous les tentes, après les avoir tirés du pays d'Égypte. Ainsi, on a également enlevé à notre fête son caractère agricole et, par cela même, cananéen, pour lui imprimer un cachet théocratique et jahviste. Et, comme on le voit, la délivrance de la sortie d'Égypte et, de plus, le séjour dans le désert, doivent encore être glorifiés par cette fête, à la place du bienfait des vendanges et de toutes les récoltes de l'automne, comme dans les anciens temps.

A partir d'un certain moment, cette tendance transformatrice dominait tellement les esprits qu'on s'appliquait à effacer jusqu'au caractère si éminemment agricole de l'*offrande des prémices et de la dîme* des produits du sol. Le *Deutéronome* motive positivement cette offrande par la raison que Jahvé a retiré Israël de l'Égypte, pour lui donner le beau pays de Canaan, où coulent le lait et le miel, et c'est ce bienfait dont il s'agit de se souvenir et qu'il faut glorifier, en faisant cette offrande [2].

Une étude détaillée des différentes législations israélites ferait découvrir, sans peine, beaucoup d'autres cas où l'opposition du jahvisme contre le cananéisme se fait vivement sentir et a grandement influé sur nombre de dispositions qui y sont consignées. Mais nous ne voulons pas, pour le moment, entrer dans de plus amples détails à ce sujet, parce que cela nous entraînerait trop loin. Relevons toutefois encore un point original. Dans un vieux fragment législatif, Jahvé dit à Israël : « Si tu m'élèves un autel

1) V. 8.
2) XXVI, 1-15.

Digitized by Google

de pierre, tu ne le bâtiras point en pierres taillées; car, en passant ton ciseau sur la pierre, tu la profanerais[1]. » Ou nous nous trompons fort, ou l'on veut défendre ici, contre des innovations cananéennes, une ancienne coutume des Hébreux nomades, inhabiles dans les arts en général et aussi dans celui de tailler la pierre et habitués à construire des autels, en amassant simplement un tas de pierres brutes. Les Cananéens, beaucoup plus avancés en civilisation, mettaient assurément plus d'art dans la construction de leurs autels et de leurs sanctuaires. C'était, pour les jahvistes fidèles, une raison de plus de condamner l'art, qui paraissait entaché de paganisme, et de maintenir l'usage rustique des anciens temps, qui semblait d'autant plus sacré qu'il remontait plus haut et qu'il était un héritage des pères.

Il résulte de cette étude que la religion d'Israël, qui a subi, dans la suite et successivement, la puissante influence de l'Assyrie, de la Babylonie, de la Perse et de la Grèce, a, dès l'époque des Juges, été un mélange d'au moins trois courants différents : la religion primitive des Hébreux, le jahvisme sinaïtique et la religion cananéenne. Nous ne faisons aucune part à l'influence égyptienne, dont on a beaucoup parlé jusqu'à ce jour, mais dont on ne peut découvrir, en réalité, aucune trace parfaitement certaine. Les trois catégories d'éléments divers qui sont entrés dans la composition de l'ancienne religion d'Israël, ont pu être associées d'autant plus facilement que tous étaient sûrement de provenance sémitique et qu'entre la religion primitive des Hébreux, le jahvisme primitif et l'ancienne religion cananéenne, il n'y avait certainement pas une différence trop tranchée. Le jahvisme, qui, sous l'influence du prophétisme, s'éleva, plus tard, à une hauteur extraordinaire et prit un caractère éthique pur et prononcé, n'était lui-même, à l'origine, qu'une religion de la nature, puisque Jahvé était avant tout envisagé comme le dieu de l'orage.

Faisons encore remarquer que nous n'avons pas voulu, dans ce travail, mettre en lumière tous les traits de la religion d'Israël à l'époque des Juges. La prière, différentes espèces de sacrifices

1) *Ex.*, xx, 25; comp. *Deut.*, xxvii, 5 s.; *Jos.*, viii, 31.

Digitized by Google

et d'autres usages religieux existaient alors à côté de ceux que nous avons mentionnés. Nous n'avons pas eu l'intention de parler de tout ce qui faisait, à ce moment, partie de la religion israélite; nous avons simplement tenu à relever les conceptions et les usages dont on peut indiquer la provenance et le caractère distinctifs et nous avons négligé, de propos délibéré, ceux qui n'ont guère ou point varié dans les anciens temps, ceux qui sont restés les mêmes ou à peu près chez les Hébreux à l'état nomade et à l'état sédentaire, comme pâtres et comme agriculteurs, sous l'influence du jahvisme et indépendamment de cette influence. Et même touchant les éléments distinctifs, que nous nous sommes appliqués à mettre en relief, nous avons moins cherché à être complet qu'à tracer les grandes lignes du sujet.

C. PIEPENBRING.

Digitized by Google

UNE

LETTRE DE SAINT IGNACE DE LOYOLA

A CLAUDIUS, ROI D'ÉTHIOPIE OU D'ABYSSINIE

I. — *Introduction historique.*

L'opinion commune des Européens, pendant plusieurs siècles, a été que les Éthiopiens ont été convertis à l'Évangile par l'eunuque, dont il est question au chapitre VIII des *Actes des Apôtres*.

C'était aussi le sentiment du *Codex* d'Axum dont B. Tellez nous est le garant, au livre XXVIII de son Histoire d'Éthiopie, bien que les paroles du Codex indiquent suffisamment que l'attribution du rôle apostolique à l'eunuque de la reine Candace n'ait été que l'écho ou la traduction d'un texte plus antique dont la véracité ne s'appuie sur rien de péremptoire; la grande mission de saint Frumence, en effet, a eu pour objet, non pas une nation à demi chrétienne, mais un peuple juif ou payen, dans son ensemble.

Plusieurs auteurs ont aussi attribué les commencements de la conversion des Abyssins à l'apôtre saint Barthélemy, à saint Matthieu ou même à saint Matthias; nous en avons la preuve dans le livre XVIII de l'Histoire de Paul Jove, mais comme rien de précis ne nous y est raconté, soit sur les rois de cette époque reculée, soit sur les pasteurs et l'organisation de cette Église primitive, nous ne pouvons admettre une extension véritable du christianisme en Éthiopie, en dehors d'une connaissance vague de l'Évangile, par le moyen des marchands, des navigateurs qui trafiquaient avec les ports de l'Abyssinie orientale, à l'aide aussi des grands marchés de la Nubie supérieure.

Ce qui semble certain, c'est qu'au temps de saint Athanase, vers l'an 330 environ, et sous le règne de Constantin le Grand,

Digitized by Google

un négociant de Tyr, appelé Mérope, aborda sur le rivage de l'Éthiopie dans la mer Rouge, qu'il y mourut, peut-être de mort violente, au dire de Ruffin (*Hist. Eccl*, I, 5), et qu'il laissa sur ce rivage deux jeunes gens, ses neveux ou ses fils, qui, amenés au roi d'Axum, plurent à ce prince et furent constitués en dignité. Ils en profitèrent pour accueillir les marchands chrétiens et leur faciliter la pratique de leur religion. Ces deux jeunes gens se nommaient Frumentius, ou Frémonat, d'après les Chroniques éthiopiennes, et Ædesius ou Sidrach, selon les mêmes chroniques (B. Tellez, 28, 29 et sqq.). Ædesius semble être retourné à Tyr, sa patrie, tandis que Frumence allait trouver saint Athanase, patriarche ou archevêque d'Alexandrie.

Le jeune missionnaire inspira la plus grande estime à saint Athanase qui le consacra évêque, et le mit ainsi à même, quelque temps après, de retourner en Éthiopie où il baptisa un grand nombre d'indigènes, établit des prêtres, des diacres et fonda plusieurs églises (B. Tellez, *eodem loco*). Les Chroniques d'Axum rapportent les mêmes faits, en y ajoutant que, dès leur début, Frumence et ses coopérateurs furent très frappés de voir la croix sur le front ou la tête d'une grande partie des femmes de ce pays : circonstance qui peut s'expliquer par les relations des Abyssins avec les marchands chrétiens des contrées du nord, ou encore par les émigrations des chrétiens persécutés sous Dioclétien quelques années auparavant.

Le moine Grégoire, ami de Job Ludolf, et très versé dans l'histoire de l'Abyssinie, sa patrie, déclara au savant historien et philologue saxon qu'aucune prédication sérieuse de l'Évangile n'avait eu lieu en Abyssinie, autre que celle attribuée à un saint homme, nommé Abba-Salama, sous le règne des frères Abreha et Atzbeha, contemporains d'Athanase. Or, ce nom d'Abba-Salama, *pater pacis*, est donné, constamment, à saint Frumence ou Frémonat par les liturgies et les Chroniques abyssiniennes (Ludolf, *Hist. Æth.*, lib. III, cap. II).

Cédrénus, il est vrai, et, après lui, Nicéphore Calliste (*Hist.*, l. XVII, c. XXXII) ont rapporté à l'année 541, qui est la quinzième du règne de Justinien, la conversion des Abyssins, vainqueurs des

Digitized by Google

Homérites, sous la conduite du roi Adad d'Axum, capitale de l'Abyssinie. Ces historiens paraissent avoir confondu Adad avec Caleb (Elesbaas), vainqueur de Dhunaas et des Homérites ariens ou juifs, dans la première partie du vi^e^ siècle. Mais si une grande mission catholique avait eu lieu, en Éthiopie, au temps de Justinien, cet empereur eût choisi, sans aucun doute, des évêques ou des prêtres melchites, c'est-à-dire partisans de l'empereur (*melk*) et du concile de Chalcédoine. Or, les sentiments d'Eutychès et des Jacobites dominaient déjà en Abyssinie, vers la fin du v^e^ siècle; et ce fait, bien établi, réfute les récits de Cédrénus et de Nicéphore.

L'empereur Constance avait cherché, d'ailleurs, du vivant même de saint Athanase et de saint Frumence, à répandre en Abyssinie les idées ariennes dont il s'était fait le champion. Le prêtre Théophile, surnommé Indicus, reçut, de Constance, d'après Philostorgius (II, 6), l'ordre et les moyens d'aller prêcher la foi d'Arius aux populations situées sur les deux rives de la mer Rouge et sur les bords de l'océan Indien, au sud de l'Arabie.

Théophile, n'ayant pas réussi du côté d'Axum, se rabattit sur l'Arabie méridionale où il eut plus de succès et fonda l'église principale de Tophar, ainsi que plusieurs autres. On trouverait, probablement, dans ce fait des succès d'un apôtre arien, au pays des Homérites, l'explication de la grande persécution exercée par Dhu-Naas, avec le concours des juifs et des ariens, contre les catholiques de Nedjran, vers l'époque de Caleb (Elesbaas) (an. 520 et suiv.).

Nous n'avons pas à nous appesantir sur les événements de cette guerre impitoyable dont Elesbaas sortit vainqueur et suzerain de la contrée des Homérites, jusqu'aux invasions des Perses. Il nous suffira de noter que l'évêque Théophane et d'autres historiens ont appelé Elesbaas, tantôt Caleb et tantôt Adad ou Aidog, et qu'on arrive ainsi à découvrir la confusion des noms et des époques chez Cédrénus et Nicéphore cités ci-dessus (Caussin de Perceval, *Arabes av. Mah.*, tome I). Nous ferons observer encore que plusieurs rois chrétiens avaient régné à Axum, c'est-à-dire, dans l'Abyssinie du nord, avant l'époque de Caleb, ainsi que le

Digitized by Google

prouve Job Ludolf, en apportant le témoignage du Synaxare éthiopien relatif à la fête des saints Abreha et Atzbeha (*illuxit*), qui tombe le 4 octobre dans le calendrier éthiopien, et en mentionnant les rois chrétiens qui ont précédé Caleb, au livre II, chap. IV de son Histoire de l'Éthiopie.

A partir de l'époque de Caleb, appelé Elesbaas chez les Grecs, l'Église d'Abyssinie suivit les destinées de celle d'Alexandrie et professa, presque constamment, les doctrines de Dioscore et celles de Jacques Baradée, lequel a donné son nom aux Jacobites, c'est-à-dire, aux partisans d'une seule nature en Jésus-Christ, quelle que fût, d'ailleurs, la manière dont on entendait, chez les Abyssins et chez les autres, l'identification, la réunion ou la confusion des deux natures.

La révolution qui substitua les Zagoués à la dynastie salomonienne, ou prétendue telle, ne paraît pas avoir influé sur les rapports du clergé abyssin avec les patriarches jacobites d'Alexandrie. Les guerres constantes avec les musulmans et leurs alliés de l'intérieur firent une diversion importante aux querelles théologiques et isolèrent, en outre, les rois ou négus d'Abyssinie des États de l'Europe et des empereurs melchites ou orthodoxes de Constantinople. La prépondérance des juifs du Samen, province de l'Abyssinie centrale, pendant le règne des Zagoués, n'est pas établie d'une manière suffisante (Ludolf, *Hist. Æthiop.*, lib. II, c. v). Ce fut au temps des Zagoués, vers l'an 1177, que le pape Alexandre III écrivit, dit Baronius, une lettre au prêtre-roi d'Abyssinie. Le fait est consigné dans les Annales anglicanes de Roger, mais Ludolf le met en doute ainsi que la chapelle donnée aux clercs abyssins à côté de la basilique de Saint-Pierre par les papes de cette époque (Ludolf, *Comment.* ad lib. III, c. IX, *Historiæ Æthiop.*)[1]. Il est possible, en effet, que cette lettre d'Alexan-

1) Voici comment il s'exprime : « Les pontifes romains ne manquaient pas, à l'occasion, d'affirmer leur amitié envers l'Église d'Éthiopie, comme s'ils ignoraient que les Abyssins fussent monophysites et monothélites, et qu'ils étaient partisans de Dioscore, bien qu'il fût condamné (par un concile d'Orient, celui de Chalcédoine).

« Baronius a donné, d'après les Annales anglicanes de Roger (an. Chr. 1177), une lettre d'Alexandre III, avec cette suscription : A notre très cher fils en

Digitized by Google

dre III, ait été adressée à un autre souverain d'Asie ou des Indes, puisque la situation véritable des États du Prêtre Jean ou Prest-Jan est demeurée inconnue jusqu'à l'époque des voyages des Portugais dans l'Inde et sur les côtes orientales de l'Afrique.

Les relations avec l'évêque de Rome auraient été aussi reprises, sous le pontificat de Clément V, siégeant à Avignon (Nicolas Godignus, *De Abyss. rebus*, I, 29). La légation abyssinienne envoyée à ce pontife n'a, d'ailleurs, laissé aucune trace; Ludolf traite de fabuleuse l'histoire rapportée par Louis Urreta, dans son ouvrage *De rebus Abyssinis* (lib. II, c. II), sans se prononcer sur celle de Godignus ni sur les récits de Aubert Mirœus (*De statu religionis christ.*, lib. III, c. V).

Les rapports de l'Église d'Abyssinie avec Rome furent repris, d'une façon authentique, par le négus ou empereur Zarca-Jakob, vers la fin du concile de Florence, en 1439, sous le pontificat d'Eugène IV. Ce furent des moines abyssins qui, de Jérusalem où ils avaient un couvent, furent envoyés à Florence et qui parurent accepter, ainsi que les députés arméniens, le décret d'union des Églises orientales avec l'Église de Rome. On sait combien cette union fut de courte durée et que, plus tard, l'empereur Zarca-Jakob fut anathématisé dans son propre pays, au temps de l'empereur Susneus et de quelques autres, pour avoir favorisé le maintien du schisme entre l'Église d'Abyssinie et les Occidentaux. Ce fait se trouve consigné dans les relations an-

Christ, l'illustre et magnifique roi des Indes, le plus saint de tous les prêtres, etc., que le même Baronius suppose être adressée, au Prêtejan (Prêtre-Jean), qui régnait sur toute l'Éthiopie? Sans doute, lorsque Baronius écrivait ces choses, le roi des Abyssins était pris pour le Prêtre-Jean. Or, au temps d'Alexandre III, ce nom appartenait à un roi asiatique.

[Ludolf ne pouvait pas ignorer, cependant, que le nom d'Éthiopie ou des Indes s'appliquait anciennement à l'Afrique et à l'Asie du sud. — *Note du réd.*]

« C'est vers la fin du XV^e^ siècle que ce nom de Prêtre-Jean semble avoir été attribué par les Portugais au roi des Abyssins.....

« Baronius pense, il est vrai, qu'à cette occasion l'église de Saint-Étienne, placée avec les logements adjacents derrière l'abside de la basilique dédiée à saint Pierre, fut accordée aux Abyssins; et, cependant, Baronius ignore si cela fut octroyé par Alexandre III ou par quelqu'un de ses successeurs. »

Digitized by Google

nuelles des Pères Jésuites, aux années 1607 et 1608 (*Comm.* de Ludolf, n° 98).

C'est en l'année 1490 que les premiers envoyés du Portugal, appelés peut-être par le négus Iskander et sa mère Hélène, arrivèrent à Massauah sur la côte orientale de l'Abyssinie, dans la mer Rouge. C'étaient Covilham et Payva qui avaient été chargés de renseigner le Portugal sur la position et la force des États du Prêtre-Jean on du Prest-Jan, comme écrit Ludolf.

Covilham, demeuré seul à la tête de la députation, n'inspira qu'une confiance intermittente à Iskander; il fut gardé à vue et réussit, néanmoins, à maintenir de bons rapports entre le Portugal et l'Abyssinie, dans le but principal de combattre Selim et les Turcs.

Entre temps, l'impératrice Hélène, grand'mère du négus David II (Lebna-Denghel, encens de la Vierge), faisait partir par Massauah et Goa un marchand arménien, nommé Matthieu, qui, après un long voyage, parvint à Lisbonne et fit décider l'envoi d'une seconde ambassade qui débarqua en 1520 sur le rivage de la mer Rouge. Rodrigo de Lima et le prêtre Alvarez en étaient les chefs.

Les disputes religieuses, concernant les deux natures et les coutumes juives conservées en Abyssinie, compromirent le succès de cette nouvelle mission.

Sans se décourager, David envoya Rodrigo de Lima en Portugal, en 1526, implorer des secours contre les Turcs.

Après bien des lenteurs, un petit corps d'armée portugaise parvint en Abyssinie, vers l'an 1538, sous la conduite des frères Étienne et Christophe de Gama. Le négus David était mort, Claudius (Atznaf-Saghed ; vénéré jusqu'au bout du monde), lui avait succédé (1540). Avec le secours des soldats portugais commandés par Christophe de Gama, Claudius vainquit les Turcs, dès le début de son règne. Par malheur, les violences et les maladresses de Bermudez, institué par le pape patriarche d'Abyssinie, au lieu et place de l'abuna alexandrin, compromirent pour longtemps l'entente des Portugais et des Abyssins, qu'une première victoire sur les Turcs semblait avoir établie.

Digitized by Google

Le pape Jules III, fatigué des écarts de Bermudez, le remplaça par Nunez Barreto auquel saint Ignace avait confié la lettre qui fait le sujet de cette étude, et qui ne fut remise à l'empereur Claudius que vers le commencement de l'année 1556. Les papes, en effet, n'avaient jamais cessé d'encourager toutes les tentatives pour se rattacher les chrétiens d'Abyssinie. Ludolf (l. III, ch. IX) nous raconte à ce propos l'histoire suivante :

« Avant le milieu du XVI^e^ siècle (1533), François Alvarez, prêtre de l'ambassade portugaise en Éthiopie, apporta une lettre de l'empereur David à Clément VII. Alvarez offrit cette lettre, avec la soumission d'usage chez les Européens, au Souverain Pontife, en séance publique des cardinaux, et, en présence de Charles-Quint il promit révérence ainsi qu'obéissance au Pontife, de la part du roi d'Éthiopie [1]..... Les pouvoirs d'Alvarez et les termes de la lettre ne furent pas examinés avec scrupule, on ne rechercha de près à quelle Église et à quelle religion le roi David avait été jusque-là attaché, afin, s'il était besoin, de l'absoudre d'abord du péché d'hérésie, en forme canonique..... Cependant, une sorte d'amitié demeura longtemps (entre le Pape et le roi d'Éthiopie), car, lorsque Jean Bermudez vint à Rome demander du secours pour David, souvent défait par les musulmans d'Adel, le pape Paul III, apprenant que le métropolitain Marc (d'Axum) avait désigné son successeur et l'avait ordonné,

1) Des lettres avaient été remises à Alvarez, qui furent lues à Bologne, en présence de Clément VII et de Charles-Quint. On y affirmait l'hommage du roi d'Abyssinie vis-à-vis de l'Église romaine, au grand applaudissement de la Curie, mais sans aucun résultat, puisque le roi Claudius déclara qu'il ne reconnaissait point cette mission non plus que les faits énoncés plus tard par le patriarche Bermudez dans le même sens; comme si la mission n'avait point été autorisée ou qu'elle eût été mal comprise, et que toute cette affaire, lettres incluses, eût été une invention des Portugais (Nic. Godignus, *Hist.*, lib. II, c. XVIII).

Nous ne pouvons, ici, que rendre hommage aux premiers historiens des rapports du Portugal et des Jésuites avec l'Abyssinie. Il est remarquable, en effet, que des hommes tels que Godignus, Almeida et Tellez, son abréviateur, n'aient rien omis de ce qui pouvait infirmer les suppositions de saint Ignace et, par suite, augmenter les difficultés du patriarche Bermudez, du Père Oviedo et de leurs coopérateurs ou successeurs, dans leurs premières tentatives auprès des négus et du clergé de l'Abyssinie.

Digitized by Google

ne fit aucune difficulté de confirmer cette nomination et de ratifier l'ordination faite par un prélat schismatique. Il y avait à Rome, vers cette époque, des moines abyssins qui s'occupaient d'imprimer leurs livres liturgiques et que le pape aidait de son argent..... Bien plus Pie V, en écrivant à Ménas, prince très hostile aux catholiques romains, l'appelle son très cher fils, soit par ignorance, soit pour le gagner par des compliments. C'est pourquoi, plusieurs ont cru que les Abyssins étaient tenus, alors, pour des catholiques de bonne marque et très soumis au Saint-Siège apostolique; B. Tellez se moque de leur crédulité et avec raison (*Hist. Æth.*, lib. IV, cap. xxi); mais l'espoir vint à plusieurs que ce grand empire, quatre fois plus grand alors qu'aujourd'hui, pouvait être amené à l'obédience de l'Église romaine » (*nullo negotio*, dit Ludolf, bien que le contexte exige *ullo*, ou tout autre terme non négatif).

Quoi qu'il en soit, Ignace de Loyola conçut l'idée de soumettre ce grand empire au Saint-Siège, ainsi que sa lettre en fait foi; et les historiens du temps rapportent même que saint Ignace avait résolu d'aller, de sa personne, près de l'empereur d'Abyssinie. On peut croire que saint Ignace, ne pouvant aller, lui-même, porter les pures doctrines romaines en Abyssinie, choisit avec le plus grand soin quelques-uns de ses Pères, seuls capables alors de répondre à toute sa pensée et aux plus chers désirs de son ordre.

La lettre du fondateur des Jésuites n'était pas de nature à réconcilier les Abyssins avec les catholiques occidentaux. On le verra par l'examen de cette lettre fameuse, en dehors de tout esprit de controverse, et en s'appuyant, avant tout, sur les exigences d'une politique modérée. Les Jésuites le sentirent eux-mêmes, puisqu'un des leurs, le Père Masseius donna plus tard une traduction mitigée de l'épître de saint Ignace (*Hist. Ind.*, lib. XVI).

L'esprit du fondateur de la célèbre Compagnie dirigea toujours, néanmoins, la conduite des Pères Jésuites, à l'exception de Paez ou Pays. On le vit bien, après la mort de ce missionnaire, dans la conduite intolérante du patriarche Mendez, dont les concessions tardives coïncidèrent avec les rétractations du négus Susneus

Digitized by Google

(Seltan-Saghed; empereur vénéré) et l'expulsion des Pères, peu de temps après, dès le début du règne de Basilidès ou Fasiladas (Alam-Saghed; vénérable au monde), successeur de Susneus.

Nous n'avons pas traduit, soit en latin, soit en français, le texte espagnol de la lettre, ni les indications en portugais qui l'accompagnent. Les idiomes dérivés du latin et du celtibère sont trop familiers à nos lecteurs ordinaires pour que nous ayons cédé à la tentation d'affaiblir, par une traduction même fidèle, l'énergie et la sincérité des textes que nous apportons.

Que M. Esteves Pereira, lieutenant du génie en Portugal et orientaliste distingué, de qui nous tenons le texte espagnol de la lettre d'Ignace de Loyola, veuille bien recevoir, ici, tous nos remerciements. Soit manque de loisirs, soit pour tout autre raison, nous n'avions pu trouver à Paris le grand ouvrage de B. Tellez ni celui du Père d'Almeyda que Tellez déclare avoir suivi et résumé; l'obligeance insigne de M. Esteves Pereira n'en a que plus de mérite à nos yeux.

Il nous a signalé aussi une édition, faite par les Pères Jésuites d'Espagne et de Portugal, de la lettre de saint Ignace à l'empereur Claudius et de quelques autres documents. Cette publication, qui daterait déjà de dix ou douze années, n'aurait pas été, malheureusement, destinée au public, et l'on peut se demander pourquoi.

Si les supérieurs de la Compagnie de Jésus avaient pensé que la mémoire de leur fondateur aurait pu gagner quelque chose, auprès du grand public, au point de vue de la charité chrétienne et d'un jugement exact des faits déjà connus de l'histoire d'Abyssinie et de ceux demeurés douteux, leur devoir eût été de faire connaître le texte de la lettre de saint Ignace. Nous aurions ainsi été mis à même de savoir si B. Tellez avait donné un document de seconde main. Leurs précautions, en cette matière, confirmeraient, purement et simplement, la bonne foi, l'exactitude et la compétence de l'abréviateur du Père d'Almeida.

Digitized by Google

II. — *Texte espagnol d'une lettre de saint Ignace de Loyola, au roi d'Éthiopie Claudius (Atsnaf-Saghed), en date du 16 février 1555.*

Carta do nosso Santo Patriarcha Ignacio pera o Emperador de Ethiopia Claudios.

Señor mio en el Señor nuestro Jesu Christo. La gracia, salud, y dones espirituales de Jesu Christo sean siempre con vuestra Alteza. Amen.

El serenissimo Rey de Portugal, con aquel gran zelo, que le dio el Señor, para mirar por la honra de su santo nombre, y salud de las almas, que fueron redimidas con la sangre, y vida de su hijo primogenito, *me ha significado algunas vezes por sus cartas, y Embaxador*, lo mucho, que se holgaria en que yo nombrasse una dozena de Religiosos de nuestra minima Compañia, que llaman de Jesus, con uno, para con titulo de Patriarcha, y otros dòs de Obispos Coadjutores, emplearse *en la reconciliacion de esse Imperio, y Iglesia, con la Romana*, guiandose todo por mano de su Alteza, como quien con tanto zelo lo encaminò.

Yo, por las obligaciones, que esta nueva planta tiene al servicio de su Alteza, hize el dicho nombramiento; y *por su Embaxador* pedio luego a nuestro muy Santo Padre Julio III, Pontifice Romano, y Vicario de Dios en la tierra, fuesse su Santidad servido de darles autoridad, y potestad, para administrar sus vezes con algunos Sacerdotes, y consumados Theologos, que juntamente fuessen por sus acompañados a esse Imperio de vuestra Alteza.

Aviendo yo pues obedecido al serenissimo Rey Don Juan, y nombrado, y escogido de proposito el numero, que representasse el Collegio Apostolico de Christo nuestro Redentor, que son doze Religiosos, sin el Patriarcha, quedo contentissimo, de que, *ya que a mi no se me ha permittido la jornada*, ellos vayan con animo de sacrificar a Dios sus vidas en servicio de vuestra Alteza; alum-

Digitized by Google

brando en la Fé las almas de los que reconocen su Corona, y Imperio.

Y aunque bastàra ser esta la voluntad del serenissimo Rey de Portugal, para que yo acudiera a ella promptissimamente, me obligò mucho màs ver, que seamos los desta Compañia de algun servicio para vuestra Alteza, cuyas cosas son màs, que proprias, para con nuestras flacas oraciones reprezentarlas ante la Magestad de Dios nuestro Señor, dandole infinitas gracias, porque entre tantas, y tan remotas naciones de infideles, y enemigos del nombre Christiano, *tenga a vuestra Alteza* tan zeloso de su gloria, y honra, que no solo trabaje por conservar, y ensalçar la Fé, a imitacion de sus progenitores, mas procure en sus dias aumentarla, y *ponerla en su punto.*

Para cuyo effeto ha sido particular providencia de Dios, que tras los santos, y fervorosos deseos de vuestra Alteza, fuesse el socorro espiritual destos Padres, que con legitima, y absoluta potestad de la Santa Sede Apostolica, ayuden con su dotrina, y *reparen la quiebra, que en cosas de Fé ha avido en dissonancia de la Santa Iglesia Romana, madre de todas las del mundo,* a cuyo Vicario tiene Dios dadas sus vezes en la tierra, siendo, como es cosa cierta, que aquellas dos llaves del Reyno de los cielos, que Christo entregò a San Pedro, fueren la forma de la potestad, que le dexò, diziendole (como nos consta por el Evangelista San Mateo) : « Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et tibi dabo claves Regni Coelorum, et quodcunque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis ». Entregòle las llaves, y compliòle lo que le prometiò con la entrega, quando despues de su gloriosa, y triunfante Resurrecion, antes que subiesse a los cielos, le preguntò tres vezes (como affirma el Evangelista San Juan). « Simon Joannis diligis me plus his? » Añadiendo a cada respuesta : « Pasce oves meas »; y encomiendandole, no una parte dellas, sino todo el rebaño, *con absoluta potestad,* para sustentar, y apacentar a los fieles con el pasto de vida, donde quiera que estuviessen, y guiarlos a los celestiales pastos de la eterna bienaventurança.

A los otros Apostoles diò Christo nuestro Señor autoridad

Digitized by Google

limitada, mas a San Pedro, y a sus sucessores, diòla *absoluta*, y plenissima, para que deste Summo Pastor, como de origen, y fuente participassen los demàs Pastores, y obtuviessen della autoridad, virtud, y potestad determinada, cada qual segun el grado hierarquico, que en esta Iglesia militante tuviesse. Lo qual, parece, aver un tiempo dicho por el Profeta Isaias, *en orden al Pontifice Romano*, quando dize : « Et dabo clavem domus David super humerum ejus; et aperiet, et non erit qui claudat; et claudet, et non erit, qui aperiat. » Por cuya figura profetica *claramente* se entiende el Apostel San Pedro, y sus successores los Romanos Pontifices, a los quales con las llaves se declara averse dado la plena, y absoluta potestad en el cielo, y en la tierra, figura, y insignia deste amplissimo dominio, y jurisdicion.

Y siendo esto cosa tan indubitabile, y cierta, infinitas gracias deve dar vuesta Alteza a nuestro Señor, que en los felicissimos dias de su Imperio, aya sido servido de embiar a essa devota Nacion verdaderos Pastores de las almas, que tienen dependencia del Summo Pastor, y Vicario, que Jesu Christo nuestro Señor dexó en la tierra, de quien recebieron la amplissima potestad, que llevan essos Padres, en quienes su Santidad, con particular acuerdo y zelo, fue servido de poner los ojos para empreza, que tan en servicio es de Dios, y bien de vuestra Alteza, y su Imperio.

Supuestos estos fundamentos, no sin graves causas les parecia, y sentian mal si el *abuelo*, y *padre* de vuestra Alteza, de reconocer en lo espiritual al Patriarcha de Alexandria, *que como miembro cortado, y podrido del cuerpo mystico de la Iglesia*, ni tiene movimiento, ni virtud, ni puede recebirla del mismo cuerpo, porque como el sea schismatico, y esté segregado de la Santa Sede Apostolica, y de la cabeça de toda la Iglesia, ni puede dar vida de gracia, ni administrar la dignidad, y officio Pastoral legitimamente, ni ella recibe, para poderla dar, *ni communicar a ninguno por ninguna manera, ni derecho.* Porque la Santa, y Catholica Iglesia solamente es una en todo el mundo, y es impossibile, que siendo sola, reconosca juntamente al Pontifice Romano, y al Patriarcha de Alexandria, ò que para cada uno se dé

Digitized by Google

Iglesia particular, y absoluta. Pues como su Esposo Jesu Christo es totalmiente uno, assi su Esposa la Iglesia ha sido, y es siempre una, de la qual dize, en persona de Christo, el Sabio Salomon en sus Cantares: « Una est columba mea, » y el Propheta Oseas, hablando màs en particular a este proposito : « Congregabuntur filii Israel et filii Juda pariter, et ponent sibimet caput unum. » Y conveniendo mucho despues en lo mismo el Evangelista San Juan, dize, hablando en persona de Christo nuestro Señor : « Et fiet unum ovile, et unus Pastor. »

De la misma manera leemos en la Escriptura divina, que una tan solamente fue el arca de Noe, en quien se conservò la vida, y no fuera della; uno el Tabernaculo, que llevantò el Santo Moysen, y uno el Templo, que El Rey Salomon hizo en Jerusalem, donde obrigava la ley a sacrificar, y hazer reconocimiento a Dios, y no en otra parte; una Sinagoga avia, de cuyo juizio, y authoridad dependian las otras, que todo ello es *clara*, y *distinta* figura de la unidad de la Iglesia, fuera de la qual no ay cosa buena, ni vida alguna; porque el, que no estuviere unido, y encorporado con este cuerpo mystico, impossible es, que reciba de la cabeça (que es Christo) ninguna virtud, ni gracia para conseguir la felicidad eterna. Y aun para que esta unidad de la Iglesia mas claramente constasse, se canta en el simbolo del Credo, y confession de la Fé, este articulo : *Credo unam Sanctam Catholicam et Apostolicam Ecclesiam.* Y que se puedan dar Iglesias distintas, y differentes en numero, y en essencia, esta ja declarado por error, *y crime contra la Fé*, por todos los sagrados Concilios, que debaxo deste unico fundamento se han tenido, con particular assistencia del Espirito Santo.

Y assy conforme lo declarado, y condenado, es error dezir, que las Iglesias de Alexandria, Constantinopla, Antioquia, Jerusalem, y otras Patriarchales, ayan, ò puedan tener superioridad, y distincion particular, sino que deven, y han de estar unidas con la cabeça de todas, el Romano Pontifice, que successivamente, desde San Pedro (el qual por expresso mandamiento de Dios, elegiò para su trono la Ciudad de Roma, que consagrò con su sangre, como lo affirma el Santo *martyr y Papa San Marcello*)

Digitized by Google

han sido adorados por Romanos Pontifices, y por Vicarios de Jesu Christo, sin ninguna duda, ni controversia de tantos, y tan Santos Doctores Latinos, y Griegos, como la Iglesia tiene.

Ha sido esta Fé confirmada por infinitas Naciones, Santos Padres del Yermo, Obispos, y otros innumerabiles Confessores, con infinitas señales, y milagros, y en fin con la confession de los Martyres, que moriendo por Christo, *confessaron la unidad de la Iglesia Romana*, en *cuya pedra firme cayò su sangre.*

Conforme a esto aquellos Santos Padres, Obispos, y Prelados, que se juntaron a *Concilio General en Chalcedonia*, todos a una voz clamaron, y llamaron al Papa Leon, Santissimo, Apostolico, y Universal ; y en el Concilio General de Constantinopla fue condenada la herecia de los que negassen el Primado del Pontifice Romano sobre todas, y cada una de las Iglesias del orbe de la tierra. A estos tan firmes, averiguados, y sacros Decretos se llega la authoridad del Concilio Florentino, en el qual, presidiendo en el trono de San Pedro el Santissimo Papa Eugenio IIII. se allaron (entre otras Naciones) los Griegos, *Armenios, y Jacobitas*, que de comun acuerdo, y con particular movimiento del Espirito Santo pusieron, y definieron este articulo por estas palabras : Definimos, y ordenamos, tener la Santa Sede Apostolica, y Pontifice Romano el Primado sobre todo el Orbe de la tierra, y ser legitimo successor de San Pedro, verdadero Vicario de Jesu Christo, cabeça de la Iglesia, Pastor, y Maestro de todos los Fieles, y a el (en San Pedro) aver sido encomendado el regimiento, y govierno universal de la Iglesia, con *la absoluta potestad* de nuestro Señor Jesu Christo, para apacentar, y regir esta maquina de la Santa Iglesia.

Con razon pues el serenissimo *Rey David*, padre de vuestra Alteza, embiando su Embaxador, y reconocimiento al *Romano Pontifice*, confessò esta Sede Santa por madre, y cabeça de todas ; y assy, entre otras muchas, y maravillosas cosas, que se conservan del, y de vuestra Alteza, como tan su hijo, estas dòs son las principales, y basas, sobre que estrivan, y las, que dan, y davàn perpetua vida a las otras, para que en memoria de hombres yà mas se olviden, y todos los naturales de esse immenso Imperio

Digitized by Google

de vuestra Alteza vivan en perpetua obligacion, de dar infinitas gracias a Dios por tan singular beneficio, como el que han recebido, y reciben de vuestra Alteza, cuya industria, virtud, y valor se ha mostrado maravillosamente para bien universal de todos, siendo el vuestro el primero, que, *poniendo se a los pies del Summo Pontifice*, le reconociò por Padre, y Pastor de todos, y vuestra Alteza de la misma maniera el primero, que del mismo Vicario de Christo *pide, y lleva Patriarcha* para el bien de su Imperio, como tan legitimo hijo desta Santa Sede; pues se ha de estimar por un raro, y singular beneficio (como realmente lo es) estar unidos con el cuerpo mystico de la Iglesia Catholica, que es vivificado, y regido por el Espirito Santo, y a la qual Iglesia el mismo (como affirma el Apostel San Pablo, y el Evangelista San Juan) enseña, y inspira toda verdad.

Y si es raro don alcançar a ver la luz de la verdadera doctrina, y obedecer a los sacros documientos, y mandamientos de la Iglesia, llamada por el Apostel a su dicipulo Timotheo, Casa de Dios, Coluna, y Fortaleza de la verdad; y a la qual prometiò Christo nuestro Señor, assistir para siempre, quando dixo por su Evangelista San Mateo : « Ecce ego vobiscum sum, usque ad consummationem saeculi. » Quanta razon ay para que den immensas gracias a Dios nuestro Señor, y Criador essas remotas Naciones, a las quales, por la misericordia Divina, liberalidad desta Santa Sede, zelo *del Rey David Padre de vuestra Alteza*, y por su grandeza, y devocion, les ha sido hecha tan singular gracia? principalmente, como de razon se ha de esperar, que resultarà desta reconciliacion, y union, mediante el favor Divino, no solo aumento de los bienes espirituales, mas de los temporales, con particular extension, y grandeza desse Imperio potentissimo de vuestra Alteza, y confusion de sus enemigos.

Son los Sacerdotes, que van a tan santa expedicion, principalmente *el Patriarcha*, y los dos Obispos, sus Coadjutores, y *sucessores* de santa, y loable vida, passados por el crisol d'esta nuestra minima Compañia, y escogidos para este ministerio por ser su singular caridad, y profunda sabiduria, a los quales no falta animo, estrivando en las solidas esperanças del cielo, para sufrir

Digitized by Google

quantos trabajos, y penalidades se les atravessaren, y en fin la muerte, offreciendo los, y consagrando los a gloria de Christo nuestro Señor, al servicio de vuestra Alteza, y dessas almas. Dales espuelas el deseo, que llevan, de procurar con todas veras imitar a Christo nuestro Redentor en la salud, y remedio del Genero humano, en todo quanto les fuere possible, pues este Señor sufrio tormentos, y afrentosa muerte de su propria, y espontanea voluntad, para hazer la redencion del hombre, a que se avia obligado; y assi dize el por su Evangelista, y regalado Dicipulo : « Ego sum Pastor bonus, bonus Pastor animam suam dat pro ovibus suis. »

A exemplo deste Señor van estos Padres aparejados, no solo para ayudar a los que peligran en la Fé, con palabras, consejos, y bienes espirituales, que son soccorro del cielo, sino tambien con la misma muerte, si se les ofreciere ocasion, en que confirmar su doctrina, y deseos con las vidas, y propria sangre. Espero yo en el Señor, y en el buen animo de vuestra Alteza, que les harà todo favor, y buena acogida tanto mayor, quanto conoce bien, que en lo que toca a la Fé, y credito de lo que publica, o particularmente ellos declararen, y dixeren, pueden hazerlo, en razon de ser Legados d'esta Santa Sede; y vuestra Alteza estar por lo que el Patriarcha principalmente proposiere, que es manado legitimamente de su Santidad, cuya Persona, y autoridad representa; *y assi darle a el el credito, y a todos los de màs, serà darle a la Iglesia Catholica*, cuyos interpretes son para la palabra divina.

Y porque es cosa necessaria, y conveniente, que todos los fieles Christianos rindan con humildad, y sugecion los cuellos al suave jugo de la Iglesia, obedeciendo a sus determinaciones, y decretos, y communicando, lo que les hiziere difficultad, con los ministros idoneos della, no dudo, que la excellente pietad de vuestra Alteza proveerà en todo su Imperio, y Reynos, que qualquiere, y todos, de qualquier estado, y dignidad, que sean, *obedescan, y sigan los preceptos, y decretos del Patriarcha, y de sus Coadjutores, y acompañados, sin ninguna replica, ni contradicion.*

Consta por el Deutoronomio, que en todas las dudas, y questiones de la antigua Ley acudian a la Synagoga, figura de la Santa

Digitized by Google

Iglesia, a que aluden aquellas palabras del Salvador : « Super Cathedram Moysi sederunt Scribae, et Pharisaei » : Y lo que Salomon dize en los Proverbios : « Ne dimittas legem matris tuae », que es la santa Iglesia. Y en otra parte : « Ne transgrediaris terminos, quos posuerunt patres tui »; que son los Prelados. Y assi quiere Christo nuestro Señor, que se esté por lo que su Iglesia determinàre, tan precisamente, que dize por el Evangelista San Lucas : « Qui vos audit, me audit; et qui vos spernit, me spernit. » Y por San Matéo màs claramente : « Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut Ethnicus, et publicanus. » De onde se colige, que no se han de dar oydos, ni credito a aquellos, que dixeren, y sustentaren cosas agenas del sentido de la Iglesia Catholica, como tambien lo dize el Apostel San Pablo, quando escriviendo a los de Galacia, entre otras cosas, les dize : « Sed licet nos, aut Angelus de coelo evangelizet vobis, praeter quam quod evangelizabimus vobis, anathema sit. »

Esto enfin muestran, y tienen los Santos Doctores, los Canones, y Decretos de los Concilios, y el sentido commun de los fieles; por lo qual van el Patriarcha, y compañeros ciertos de que vuestra Alteza *con su acostumbrada devocion, y sumission Christiana*, les recibirà con la devida reverencia, en quanto le fuere possible. Y quantos por estas tierras estamos derramados de la minima Compañia, *nos ofrecemos a vuestra Alteza por sus siervos en Jesu Christo, y sus continuos Capellanes*, como vuestra Alteza nos puede tener por tales, que en nuestras oraciones, y sacrificios, como havemos ya ordenado, suplicaremos instantissimamente a Dios nuestro Señor, guarde su Real Persona, e esse amplissimo, y devoto Imperio, y Naciones, en la obediencia, y amor de Jesu Christo, cencediendole passer de manera por los bienes temporales que no pierda los eternos. Este mismo Señor, y Dios nos ayude a todos, para executar su santa voluntad, y caminar pie, y devotamente por los caminos de su verdad, dandonos perpetua paz, y fuerças por su infinita clemencia, etc. De Roma a *diez y seys de Febrero* de mil y quinientos y cincuenta y cinco años.

IGNACIO.

Digitized by Google

Cette lettre est extraite de l'ouvrage de B. Tellez, comme l'indique la note suivante de M. E. Pereira, de Lisbonne :

Historia geral de Ethiopia a alta, ou Preste Joam, e do que nella obraram os Padres da Companhia de Jesus; composta na mesma Ethiopia pelo Padre Manuel de Almeyda, natural de Vizeu, Provincial e Vizitador, que foy na India. Abreviada com nova releyçam, e methodo pelo Padre Balthezar Tellez, natural de Lisboa, Provincial da provincia de Portugal; ambos da mesma Companhia. Em Coimbra. Na Officina de Manoel Dias, Impressor da Universidade, 1660 (pag. 155, col. 2 até 160, col. 1).

Esta carta vem, com notaveis variantes, na :

Historia eclesiastica, politica, natural, y moral de los grandes y remotos Reynos de la Ethiopia, Monarchia del Emperandor llamado Preste Juan de las indias. Composta por el presentado Fr. Luiz de Urreta. Valencia, 1610 (p. 196 a 203).

III. — *Texte latin.*

Lettre de saint Ignace de Loyola au roi des Abyssins, Claudius, portée à ce roi par Nonius Barretus, traduite, *quoad sensum*, de l'espagnol en latin, par Jean-Pierre Masseius, dans son Histoire des Indes (lib. XVI) et citée par Job Ludolf dans son Commentaire (lib. III, nos 99 et 100).

Domine mi, in D. N. J. C : gratia tuæ Celsitudini, et salus et affluentia donorum spiritualium a D. N. J. C. — Serenissimus Lusitaniæ rex, pro eâ sollicitudine ac zelo, quem illi Deus creator noster ac Dominus dedit ad sancti sui nominis gloriam, et salutem animarum, quæ pretioso unigeniti sui Filii sanguine ac morte redemptæ sunt, *non semel ostendit mihi per litteras* : pergratum sibi fore, si è religiosis nostræ minimæ societatis, quam vocant Jesu, duodecim viros designarem è quibus ille patriarcam unum, duos coadjutores pariter et successores eligeret, iisdem que a summo Christi D. N. Vicario suppliciter peteret auctoritatem et jus, quo jure, ad suas quisque partes ritè obeundas ipsi cum sacerdotibus aliis in tuæ Celsitudinis regna transmitti possent. Ego, pro eximiis inter cæteros christianos principes, ejusdem serenissimi regis Lusitaniæ meritis erga societatem nostram universam, nostrâque vicissim omnium in illum observantiâ et pietate, feci quod jusserat : consultòque secutus numerum qui Christi, D. N., apostolorumque collegium referret : præter ipsum

Digitized by Google

patriarcham sacerdotes duodecim supplementi, ac velut seminarii causâ, è corpore nostro cunctos excerpsi : qui ad sublevandas juvandasque animas, tuæ Celsitudinis imperio atque ditioni subjectas, sese vitamque suam in omnem laborem atque discrimen offerrent. Atque hoc libentius parui, quòd præcipuâ quâdam alacritate sentio me sociosque meos omnes ferri ad obsequium ac cultum Celsitudinis tuæ, haud immeritò, quippè quæ, inter tot circumfusas undiquè nationes infidelium et hostium nominis christiani, *vestigiis majorum suorum insistens*, ad conservandam ac promovendam Christi Domini ac Dei nostri religionem et gloriam diligenter incumbit. Quam ipsam ob causam optandum fuerat, ut ad hæc tam rectæ tuæ Celsitudinis studia conatusque, subsidium accederet spiritualium patrum, quibus et legitima potestas ab hoc sanctæ Sedis apostolicæ fastigio derivata, et fidei christianæ pura et sincera doctrina suppeteret. Quæ nimirùm duæ sunt claves illæ regni cœlorum, quas Christus, D. N., S. Petro et omnibus qui deinceps in ejus erant solio sessuri, promisit prius, dein ipsâ re tradidit. Promisit tantummodò cùm ad eum dixit : (ut legimus apud div. Matt. Evang.) : « Ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et tibi dabo claves regni cœlorum, et quicquid ligaveris super terram erit ligatum et in cœlis : et quicquid solveris super terram erit solutum et in cœlis. » Tradidit ac promissa patravit, cùm post resurrectionem, antequàm ad cœlum ascenderet, sciscitatus ex eo ter (quemadmodum affirmat divus Johannes evangelista) : « Simon Joannis, diligis me plus his? » subjunxit in singula responsa : « Pasce oves meas », committens illi non partem aliquam ovium suarum, sed totum prorsùs gregem, *universâ cum plenitudine potestatis*, ad alendos vitali christianæ religionis pabulo cunctos ubique fideles, eosdemque ad cœlestia sempiternæ beatitudinis pascua perducendi. *Ac cæteris quidem apostolis auctoritatem Christus, D. N. impertiit delegatam, ac veluti extra ordinem*; at S. Petro ejusdemque successoribus ordinariam dedit ac *plenam*, ut ab hoc summo pastore, tanquàm a fonte, reliqui animarum pastores peterent, eidemque acceptum ferrent, quicquid omninò juris ad suum quisque munus ac regimen obtinerent.

Digitized by Google

Quod olim adumbrasse per Esaiam Dominus videtur, cùm de Eliachim pontifice maximo loquens; « Et dabo, inquit, clavem domus David super humerum ejus et aperiet et non erit qui claudat, et claudet et non erit qui aperiet. » Quo videlicet typo figuratus est Petrus, ejusque successores, quibus datam *integram potestatem* declarant claves, consuetum utiquè symbolum, et insigne pleni *atque absoluti dominii*.

Quæ cùm ità sint, Celsitudo tua gratias debet ingentes Domino Deo nostro, quòd ipsâ regnante potissimùm, dignatus fuerit istis nationibus mittere veros animarum pastores, qui a summo pendeant pastore ac Vicario, quem reliquit in terris Jesus Christus, D. N., et quantamcumque habent potestatem, quæ sanè perampla est, hanc ab eodem illo Vicario *totam* acceperint. Nec sine causâ *patri avoque tuæ Celsitudinis displicebat*, sumi ab urbe Alexandriâ Patriarcham . Quippè sicuti divulsum a corpore membrum, neque motum neque sensum, neque omninò vitam a corpore accipit suo : ità Egyptius Patriarcha, sive ille Alexandriæ, sive Memphi degat, cùm *schismaticus* sit, ac *disjunctus* ab hâc sacrosanctâ Sede apostolicâ, et ab Ecclesiæ totius capite Pontifice summo, videlicèt vitam gratiæ et pastoralem, auctoritatem nec sibi recipit ipse, nec alteri cuipiam valet legitimam impertire. Ecclesia namque Catholica una tantùm est in orbe terrarum; neque fieri potest, ut alia Romano Pontifice, alia pareat Alexandrino, uti sponsus ejus Christus unus est, sic sponsa illius unica, de quâ Salomon ait in Canticis de (ex) personnâ Christi, D. N. : « Una est columba mea » ; et Oseas propheta : « Congregabuntur filii Israël et filii Juda pariter, et ponent sibi caput unum. » Et in eamdem sententiam multò deindè post S. Johannes : « Fiet, inquit unum ovile et unus pastor. » Una erat (quemadmodum in Genesi legimus) Arca Noë, extrà quam nulla omninò salus. Unum Tabernaculum quod fabricatus est Moyses. Unum Hierosolymæ templum à Salomone conditum, quo in templo sacrificare et adorare oportebat. Una cujus staretur judicio Synagoga. Hæc nimirùm omnia Ecclesiam denotabant quæ una est. Item, extrà quam *nihil boni*. Etenim qui cum ejus corpore conjunctus non fuerit, nempè *nullum* a Christo capite recipiet influxum gra-

Digitized by Google

tiæ vivificantis animam ac præparantis ad felicitatem æternam. Hujusce unitatis declarandæ causâ, contrà quosdam hæreticos in symbolo canitur : « Credo unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam » ; damnatusque a sacris conciliis error est, privatas Ecclesias, seu Alexandrinam, Constantinopolitanam, aut similes dari, quæ communi omnium capiti subjunctæ non sint Pontifici romano. Ex quo perpetuâ serie ab sancto usquè Petro (qui Christi Domini jussu, *uti a divo Marcello martyre traditum est*, Romanam elegit sedem, eamque suo cruore sancivit), perducti romani Pontifices ; Vicarii Christi *citrà controversiam*, a tot ac tantæ sanctitatis Doctoribus latinis, græcis, omniumque nationum habiti ; ab sanctis *anachoretis*, episcopis et aliis confessoribus *adorati*, tot signis atque miraculis, tot denique martyrum qui in hâc fide et unione S. Romanæ Ecclesiæ vitam profudêre, testimonio comprobati sunt. Merito igitur, consentiente episcoporum omnium voce, qui *ad Chalcedonensem convenerant synodum* Papæ Leoni pariter acclamatum : Sanctissimus, Apostolicus, universalis. Et in Constantiensi damnata est hæresis negantium : super omnes et singulas omnium terrarum Ecclesias primatum romani Pontificis eminere. Ad quas tam disertas firmasque patrum sanctiones ac decreta, concilii quoque Florentini quod sub Eugenio IV, præter alias nationes, a Græcis *etiam*, *Armeniis et Jacobitis* tanto studio celebratum est, in hæc verba accessit auctoritas : « Definimus sanctam apostolicam Sedem et Pontificem romanum in universum orbem tenere primatum, ac successorem esse Petri, et verum Christi vicarium, totiusque Ecclesiæ caput, et omnium christianorum patrem et doctorem existere, et ipsi in B. Petro pascendi, regendi, gubernandi universalem Ecclesiam, à Domino Jesu Christo potestatem plenam esse traditam. »

Jure igitur serenissimus rex David, tuæ Celsitudinis genitor, *misso ad obsequium romano Pontifici deferendum legato*, sanctam hanc sedem omnium matrem ac principem agnovit, cumque alia multa ac præclara ipsius pariter et Celsitudinis tuæ acta numerentur, *tam duo hæc ejusmodi sunt* ut eorum præstantiam nulla unquam obscuratura videatur oblivio ; ac proindè ab omnibus qui sub isto vivunt imperio, immortales auctori bonorum omnium

Digitized by Google

Deo debentur gratiæ pro tam singulari in eos beneficio, vestrâ duorum operâ, industriâ, virtute collato; cùm alter omnium primus se in illius potestate, qui Christi vices gerit in terris, *perpetuò fore professus sit* : alter item primus *dictum ab eodem Christi Vicario patriarcham* verum ac legitimum sacrosanctæ Sedis hujusce filium in sua regna perduxerit. Etenim si in magni cujusdam beneficii loco habendum est, (ut profectò est) insitos esse corpori mystico Ecclesiæ catholicæ, quod a Spiritu S. vivificatur ac regitur, quam (teste Evangelistâ) idem Spiritus docet omnem veritatem; si eximium est munus, lucem sanæ doctrinæ intueri et Ecclesiæ fundamentis insistere, quam apostolus Paulus ad Timotheum scribens : « Domum Dei columnam ac firmamentum veritatis » appellat, cui se promisit in æternum affore Christus Dominus, « ecce », inquiens : « Ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi », ut legimus apud Matthæum Evangelistam; est sanè cur sinè fine gratulentur istæ nationes Deo Domino et conditori nostro, cujus providentiâ, *per tuam parentisque Celsitudinem* tanto illos bono dignata est. Præsertim cùm jure sperandum sit, ex hac ipsâ conciliatione consensuque fore, Christo Domino moderante, ut cum spiritualibus temporalia quoque incrementa, non sine amplificatione imperii tui et hostium abjectione proveniant.

Sacerdotes qui mittuntur isthuc, omnes quidem, sed præcipuè patriarcha, coadjutoresque et successores ejus duo, spectatâ admodùm virtute sunt et nostrâ in societate probati per omnia; ac propter illustrem charitatem, et exquisitam rectamque doctrinam ad hoc tanti momenti opus adsciti. Neque verò illis animus in idipsum aut alacritas deest, haud levi conceptâ fiduciâ, labores suos ad Christi Domini gloriam, tuæ Celsitudinis rem, animarum auxilium pari cum operæ pretio collocandi. Humanæ quippè salutis amor illos, et Christi Domini aliquâ saltem ex parte imitandi, exstimulat studium ; qui cruciatus ac necem subiit volens ac libens, ut mortales ab æternâ calamitate redimeret, atque sic dicit per Evangelistam : « Ego sum pastor bonus; bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis. »

Hoc exemplo incitati Patriarcha et ceteri parati veniunt, non

Digitized by Google

verbo duntaxat, consilioque et spiritualibus adjumentis, sed ipsâ morte, si res ferat, periclitantibus animis opitulari. Tua Celsitudo *quo interiorem illos ad consuetudinem ac familiaritatem admiserit*, eò majorem, ut spero, capiet in Domino voluptatem. Jam verò quod pertinet ad fidem ac pondus eorum quæ ab ipsis, vel publicè, vel privatim exponentur, non ignorat Celsitudo tua, omnium (quatenùs ritè legati sunt) sed Patriarchæ præcipuè dictis apostolicæ fidei pondus et auctoritatem inesse, ac perindè *illis æquè ac Ecclesiæ credi oportere*; cujus ab ipsis interpretenda sunt verba et sententiæ. Et quoniam Christi fideles cunctos Ecclesiæ firmiter assentiri, ejusque decretis obtemperare, et si quid existat ambiguum aut obscurum, eamdem consulere necesse est, non dubito quin tua excellens pietas probitasque publico edicto curatura sit in suis regnis, ut omnes omnium ordinum homines, tùm Patriarchæ ipsius, tùm eorum quos ille sibi substituet, dicta, præcepta, responsa, *citra ullam dubitationem* sequantur.

Constat ex Deuteronomio de controversiis omnibus ac nodis ad synagogam Ecclesiæ prænunciam referri solitum : hinc illa quoque Christi Domini verba : « Super Cathedram Moysis sederunt Scribæ et Pharisæi ». Id ipsum in Proverbiis docet Sapientia Salomonis, cum ait : « Ne dimittas præcepta matris tuæ » (ea est Ecclesia), et alibi : « Ne transgrediaris terminos quos posuerunt Patres tui. » Ii sunt ejusdem antistites. Deniquè tantùm Ecclesiæ suæ tribui ac deferri vult Christus Dominus, ut per S. Evangelistam Lucam aperte denuntiet : « Qui vos audit me audit, qui vos spernit me spernit »; et per S. Matthæum : « Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. » Ex quo apparet, ne aures quidem præbendas iis qui alienum quippiam a sensu et interpretatione catholicæ Ecclesiæ attulerint. S. quoque Paulo in Epistolâ ad Galatas idipsum præmonente, cùm ait : « Si aliud vobis angelus de cœlo evangelizaverit, præter id quod evangelizavimus vobis, anathema sit. » Ad summum, hoc idem S. Doctores, Conciliorum canones, fidelium omnium consensus, et consuetudo planè demonstrant; ac vicissim Patriarchæ ac sociis pariter omnibus certum est fixumque, Celsitudinem tuam *assiduo cultu, submissione, atque etiam, quoad fas*

Digitized by Google

piumque ferat, indulgentiâ prosequi. Nos verò, quotquot in hisce terris e minimâ nostrâ Societate retinemur, tua Celsitudo *ad omne obsequium in Domino paratissimos habeat.*

Nostris quidem certè precibus ac sacrificiis, ut jam instituimus, Deo supplicare pergemus, ut regiam Celsitudinem tuam, regnumque istud amplissimum in sancto Christi famulatu conservet; detque illi ita transire per bona temporalia ut non amittat æterna. Ipse idem Deus ac Dominus noster, omnibus ad sanctissimam ipsius voluntatem, et clarè cernendam et ritè exsequendam, perpetuum lumen ac vires pro suâ infinitâ bonitate suppeditet.

Romæ, VII Calendas Martias M. D. LV.

N. B. Cette version de Jean-Pierre Masseius a peut-être été faite d'après un autre texte latin plus conforme au texte espagnol. C'est dans cette dernière langue que saint Ignace a rédigé son épître à l'empereur abyssin, puisque d'Almeida et B. Tellez nous ont donné ce document dans l'idiome national d'Ignace de Loyola. Tellez n'avait pas besoin, d'ailleurs, de traduire en espagnol un document de ce caractère qui, vu les relations du Portugal et de l'Espagne avec l'Abyssinie, avait dû, tout naturellement, être rédigé en espagnol, en portugais et surtout en latin, langue consacrée aux affaires ecclésiastiques de l'Occident avec l'Orient; mais le fondateur de la Compagnie de Jésus aura mieux aimé se servir de sa langue maternelle pour exprimer plus exactement toute sa pensée.

IV. — *Comparaison du texte espagnol de la lettre donné par . B. Tellez, avec la version* (quoad sensum), *de J.-P. Masseius.*

Nous avons souligné, dans le premier texte, seul authentique d'après les historiens les plus sérieux, ce qui a été omis dans la version de Masseius, ou ce qui exprime, avec plus de développement et une énergie digne de saint Ignace, les opinions religieuses et les sentiments particuliers du supérieur et de l'inspirateur des missions des Jésuites en Abyssinie. Nous parcourrons, rapidement

Digitized by Google

et dans l'ordre numérique, les omissions, les différences et les variantes.

1. Ces mots : « la réconciliacion de esse Imperio y Iglesia con la romana » ne se trouvent pas dans la traduction de Masseius. La Compagnie de Jésus avait jugé, probablement, que les expressions de saint Ignace pouvaient froisser l'empereur, le clergé et le peuple de l'Abyssinie.

2. La même remarque doit être faite par rapport au passage suivant du texte espagnol : « y reparen la quiebra que, en cosas de Fé, ha avido en dissonancia de la santa Iglesia romana, etc.; » l'Église abyssinienne pouvait se défendre, en effet, et déclarer qu'elle avait suivi depuis des siècles une grande partie de l'Orient chrétien, dont elle recevait la discipline, les traditions et l'ordination.

3. L'intention de Masseius et de ses inspirateurs devient évidente dans l'omission des qualificatifs injurieux au patriarche d'Alexandrie : « Que como miembro cortado y podrido del cuerpo mystico de la Iglesia, etc., » et quelques lignes plus loin : « ni communicar a ninguno por ninguna manera ni derecho. » Les théologiens disent, communément, que l'Église supplée, d'habitude, à l'insuffisance ou à l'ignorance de ses ministres. Saint Ignace allait jusqu'à refuser ce pouvoir à l'Eglise, et à multiplier ainsi les nullités provenant d'une cause involontaire.

4. Le fondateur de l'ordre des Jésuites n'a pas pris garde, en citant le passage du *Credo* de Nicée et de Constantinople : « Credo unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam », que les Abyssins pouvaient lui répondre : Nous récitons et nous chantons, comme vous, le même *Credo*, sans avoir appris de nos ancêtres qu'il n'y avait qu'une seule Église apostolique, celle de Rome. Masseius a seulement passé sous silence les expressions de « y crime contra la Fé, » qui lui auront semblé probablement devoir déplaire aux chrétiens d'Abyssinie.

5. A l'époque de saint Ignace, le pape Marcel était encore confondu avec son précédesseur saint Marcellin, et les décrétales qui portent le nom du second (vraies ou fausses) étaient attribuées au premier. Masseius répète, mot à mot, l'allégation de

Digitized by Google

saint Ignace. Il ne diffère du texte qu'il avait sous les yeux qu'en omettant la fin de l'alinéa : « en cuya pedra firme cayò su sangre », comme s'il n'avait pas voulu donner aux attestations des papes Marcellin ou Marcel plus de valeur qu'elles n'en méritaient.

6. Le concile général de Chalcédoine était appelé par les Abyssins : *un concile de chiens*. C'était pour le moins très irrévérencieux. Saint Ignace l'ignorait probablement; sans cela il n'aurait pas cité, parmi ses autorités, le concile contre lequel les chrétiens d'Abyssinie n'ont cessé de nourrir des haines irréconciliables. — Même remarque à faire sur les Arméniens et les Jacobites que saint Ignace prend à témoins. Les Églises d'Arménie, de Syrie et d'une grande partie de l'Orient ne tinrent aucun compte, en effet, des concessions faites à Florence par quelques-uns de leurs délégués. Masseius, qui reproduit fidèlement ce passage, omet, toutefois, le terme *absoluta* que saint Ignace semble affectionner. Les canonistes savent très bien qu'une différence existe entre *plena* et *absoluta*; Masseius ne l'ignorait pas non plus.

7. Il nous faut relever quelques assertions erronées, dans la page suivante du texte espagnol. Saint Ignace confond, presque toujours, le roi ou négus David avec son aïeule Hélène, ainsi que les faits et gestes de Tsagazaab (un imposteur, paraît-il), avec les instructions véritables des empereurs David et Claudius[1].

1) Saint Ignace de Loyola, en rappelant à Claudius que son père David et lui avaient promis obéissance au Pontife romain, était probablement trompé par les termes dont se servit Tsagazaab, dans son discours au pape Clément VII, discours et légation arrangées par Alvarez ou quelque autre, à la suite de la légation confiée au marchand arménien, Matthieu, lequel s'était borné à demander des secours au roi du Portugal. Voici en quels termes Ludolf (*Hist. Æth.*, lib. II, c. XVI) expose ce qui concerne les missions de Matthieu et de Tsagazaab :

« Donc, l'impératrice Hélène, aïeule de David, envoya, vers l'an 1509-1510, aux Portugais un Arménien nommé Matthieu et lui adjoignit un jeune homme, noble abyssin... Matthieu, échappé des mains des Arabes, parvint à Goa, auprès d'Albuquerque, avec son compagnon, qui avait été retenu trois années dans l'Inde; Matthieu arriva enfin en Portugal, dans l'année 1513... Après bien des lenteurs et des hésitations, il est reconnu comme envoyé de l'impératrice Hélène, et une nouvelle légation portugaise est décidée avec Galvan pour chef. Galvan étant mort en route, Roderic de Lima le remplaça avec François Alvarez pour

Digitized by Google

Masseius a traduit, ici, plus exactement que de coutume ; il n'a pu s'empêcher, pourtant, d'omettre les termes excessifs du texte primitif : « poniendo se a los pies del sommo Pontefice ». L'orgueil des négus aurait trop souffert de ces paroles si humbles, contre lesquelles avait déjà réclamé Claudius, successeur de David (Ludolf, *ibidem*).

8. C'était Tsagazaab, un noble abyssin venu avec Alvarez, qui avait servi d'instrument aux Portugais, au prêtre Alvarez et à d'autres encore, probablement, dans le but d'obtenir du pape Clément VII ou de faire imposer par lui aux Abyssins un patriarche et tout un clergé occidental. L'empereur Claudius et ses successeurs jusqu'à Susneus n'ont cessé de protester contre ces démarches. Il leur fallait, avant tout, des armes et des soldats contre les musulmans; mais les missionnaires s'étaient glissés parmi les combattants; les uns devaient faire accepter ou tolérer les autres; c'est ce qui ressort de toutes ces légations suivies aussitôt de protestations et d'explications confuses (voir Nic. God., lib. II, c. XVIII, *Abass. res*, et la relation de P. Pays ou Paëz, lib. II, c. VI). Les négus d'Abyssinie, en acceptant les secours des Portugais et l'arrivée de plusieurs familles catholiques d'Occident, n'avaient jamais entendu les priver de l'assistance religieuse de leurs prêtres, sans vouloir s'engager à rien de plus. Mais la présence de prédicateurs aussi ardents que les Jésuites explique assez les troubles religieux et les malentendus nombreux de cette époque de l'histoire abyssinienne.

Masseius a maintenu, dans sa version, la demande d'un patriarche et de plusieurs coopérateurs. Il ne pouvait omettre ce passage du texte primitif, sans faire crouler par la base tout l'édifice des premiers projets du Portugal et surtout ceux de la Compagnie naissante de Jésus.

9. Saint Ignace prie ensuite le négus de considérer le patriarche comme le représentant légitime de l'Église, de le croire et de lui

chapelain... Roderic de Lima fut retenu six années en Abyssinie, avant d'être admis par le souverain. Roderic de Lima fut enfin congédié, et on lui adjoignit pour compagnon Tsagazaab, qui demeura longtemps à Lisbonne et ne parvint auprès du pape que longtemps après, en 1539. »

Digitized by Google

obéir : « Y assi dar le a el el credito... sara darle a la Iglesia catholica ». Masseius exprime la même chose, d'une autre manière, et sans épithète au mot « Église » : « illis æquè ac Ecclesiæ credi oportere ». Par contre, il a voulu atténuer les paroles un peu dures de son texte, quelques lignes plus bas : « sin ninguna replica ni contradicion », en les rendant ainsi : « citra ullam dubitationem ».

Il est inutile de faire ressortir combien les expressions « con su acostumbrada devocion y sumission christiania », vers la fin de cette lettre, devaient déplaire à Claudius qui n'avait jamais professé qu'une grande estime des armes portugaises et un grand désir de recevoir leurs secours contre les Turcs. Masseius se tire d'affaire par une tournure cicéronienne : « assiduo cultu, submissione atque etiam quoad fas piumque ferat, etc. », moins lourde et moins désagréable que la péricope de saint Ignace. Nous en dirons autant de l'offre naïve du fondateur de la Compagnie : « nos ofrecemos a vuestra Alteza por sus siervos, y sus continuos capellanos, etc. ». Un clergé de Jésuites eût semblé dangereux probablement; c'est pourquoi Masseius se contente de traduire ainsi : « nos vero... tua Celsitudo ad omne obsequium in Domino paratissimos habeat ». Il y mettait de la réserve et paraissait plus inoffensif à des souverains très ombrageux.

La célèbre confession de foi de l'empereur Claudius, dont l'authenticité est hors de doute, bien que l'occasion de cette confession ou apologie ne soit pas aussi assurée, prouve suffisamment que Claudius n'était pas, à la date de ce document (23 juin 1555), dans les sentiments que saint Ignace se plaisait à lui supposer. Le concile de Chalcédoine y est passé sous silence; la soumission de l'Église d'Abyssinie au patriarche de l'Occident n'y est nullement indiquée; Claudius défend surtout son Église contre le reproche de judaïser. Pour le reste, il s'en rapporte aux Évangiles, aux Apôtres, à saint Paul, surtout, et aux trois premiers conciles généraux (*Commentaire* de Ludolf, ad lib. III *Hist. Æth.*, n° 12).

Cet empereur discutait fréquemment avec les Pères Jésuites sur les matières de controverse et, d'après Tellez (lib. II, c. xxvii),

Digitized by Google

il donnait souvent du fil à retordre aux théologiens de la mission portugaise, car il passait pour le chrétien le plus instruit de son empire. Saint Ignace ignorait encore cette qualité du roi, entre les mains duquel sa lettre fameuse devait tomber, sans produire aucun résultat appréciable.

En quelle estime Claudius devait-il tenir Tsagazaab envoyé à Lisbonne avec Alvarez et dont la profession de foi est maltraitée par Tellez lui-même? (lib. IV, c. XII) : « Le monde saura un jour le peu de croyance qu'il faut accorder à Tsagazaab qui, d'accord avec Alvarez, déclarait les Abyssins excellents catholiques et faisait tous ses efforts, à Lisbonne, pour colorer les rêveries de sa protestation de foi. »

Le moine Grégoire, ami de Ludolf, lui avait déclaré, d'ailleurs, que la réputation de ce Tsagazaab était assez triste dans son propre pays où on l'appelait couramment : *ensesâ gadâm*, c'est-à-dire *bestia campi* (Ludolf, *Hist. Æth.*, lib. II., c. XVI et *Commentaires* ad lib. III, c. I).

10. Saint Ignace a daté sa lettre du 16 février 1555; Masseius écrit au bas de sa traduction : le 7 des calendes de mars 1554. Il est difficile, pour ne pas dire impossible, de faire coïncider les deux dates. On voit combien il peut exister de distance, même dans les moindres choses, entre un texte et sa version : *traduttore*, *traditore!* Cette différence de date donnerait à penser que Masseius avait sous les yeux un texte déjà remanié.

Ce qui ressort, surtout, de cette comparaison entre les deux documents, c'est que Masseius a maintenu les principales assertions et prétentions de saint Ignace, en matière de gouvernement ecclésiastique, identifiant l'Église avec le pape et faisant bon marché des traditions antiques des Églises orientales. Saint Ignace s'exprime avec raideur, nous pourrions dire avec intransigeance; Masseius omet parfois certaines affirmations et le plus souvent atténue les termes et le ton du document espagnol. En somme, pourtant, les deux textes s'accordent à énoncer les pures doctrines ultramontaines du XVI^e^ siècle, sans se mettre en peine des répugnances plus ou moins légitimes des grandes Églises de l'Orient et de l'Afrique; sans faire la moindre concession au point

Digitized by Google

de vue particulier de ces Églises, en ce qui touchait à leur accord préalable, soit par un concile général, soit par tout autre moyen.

Cette même conclusion ressort clairement d'une lettre écrite le 13 septembre 1556, à ses supérieurs par Gonzalès Rodrigue, jésuite, et donnée par Nicolas Godigno (lib. II, cap. XVIII), ainsi que par B. Tellez (lib. II, cap. XXIII). — Ludolf a suppléé et corrigé l'une par l'autre (lib. III, cap. IX, n°182 de son *Commentaire*). En voici les principaux extraits :

« Après ces choses, (c'est-à-dire, après les difficultés opposées par l'empereur Claudius au retour de Rodrigue en Europe), le quatrième jour des nones d'octobre, la mère de l'empereur m'envoya un de ses serviteurs pour me dire qu'elle désirait m'entretenir et voir le calice que j'avais apporté de Goa. Ayant reçu son message, je suis parti aussitôt avec quelques Portugais que la reine voulut admettre à son audience ainsi que moi. A la suite de quelques paroles, dès qu'on en fut venu à l'affaire de la religion, elle s'exprima en ces termes : Puisque votre croyance et la nôtre ne diffèrent absolument en rien, mais qu'elle est une seule et même chose, pourquoi faudrait-il, je vous demande, rédiger quoi que ce soit à ce sujet, et inquiéter sans motif des esprits tranquilles?

A cela j'ai répondu brièvement: « Vous pourrez reconnaître par l'écrit que j'ai rédigé, si vos Abyssins tiennent la voie droite de la vérité. Je vous affirme, Impératrice, que dans le cas où vous ne seriez tenue par aucune autre erreur, le seul fait de votre séparation du Pontife romain, vicaire du Christ sur la terre, suffirait et au delà pour votre perte éternelle.

« Elle me répondit que son peuple et elle-même ne se montraient pas désobéissants, et qu'avant tout ils se soumettaient au Christ vivant dans les cieux. Je niai alors qu'on pût se dire soumis au Christ, quand on ne l'était pas à son vicaire, le Pontife romain, puisque le Christ affirme, lui-même : « Qui vous écoute m'écoute, qui vous méprise me méprise » et que, si la parole de saint Jean est véritable : « Il y aura un seul bercail et un seul Pasteur », quel serait, d'après sa croyance, ce pasteur unique désigné par saint Jean.

« Elle répondit : C'est saint Pierre. — Si celui-ci, répliquai-je,

Digitized by Google

est seul pasteur, il faut que cette charge appartienne aussi aux successeurs de ce même Pierre. — Ni moi, ni mes peuples, dit-elle, ne refusons l'obéissance à saint Pierre. Nous sommes, à présent, dans la même foi que nous l'avons été dès le commencement. Si cette foi n'était pas droite, pourquoi, durant tant de siècles, personne ne s'est-il trouvé qui nous avertît de notre erreur?

« Ici, je répondis : Le Pontife romain, qui est le Pasteur de l'Église entière du Christ, n'a pas pu, dans les années précedentes, envoyer aucun docteur en Abyssinie, parce que les mahométans environnaient toutes les issues, et ne laissaient arriver personne jusqu'à vous; mais, à présent qu'une voie maritime était ouverte vers l'Éthiopie, le Pontife romain exécutait ce qu'il n'avait pu faire auparavant.

« ..... Depuis la fondation de l'Église jusqu'à l'année 448, chez les Abyssins et dans tout le patriarcat d'Alexandrie, la chose avait bien marché, mais, ensuite, tout s'était précipité vers la ruine; si donc on veut être sauvé, il ne faut faire qu'un corps avec le chef légitime..... — Une affaire si importante, répliqua-t-elle, doit être achevée par un concile : à savoir, que les quatre patriarches œcuméniques s'entendent avec le Pontife romain pour délibérer sur une matière aussi importante, et décider ce qu'il faudrait faire, par leur autorité. Car abandonner les mœurs anciennes et les vieux rites par l'effet d'une volonté particulière, pour en prendre de nouveaux, est une chose pleine de péril et d'offense; et quel scandale ne serait-ce pas pour le peuple entier? — Les vérités de la foi, répliquai-je, ne sont pas choses nouvelles, mais très anciennes, et les matières de foi ne sauraient donner lieu à scandale, tandis qu'elles le font plutôt disparaître. »

Gonzalès Rodrigue évite, ici, de répondre à l'impératrice au sujet d'un concile général.

Ce qui suit se trouve, seulement, dans B. Tellez.

« Or, elle me dit : Afin de nous porter ensemble au secours de l'arbre et pour laisser les rameaux intacts, nous pourrions traiter cette affaire avec le Patriarche alexandrin, suivant la constitution du concile de Nicée, et nous laisserions (en attendant) les choses dans leur état. — C'est aux malades, répondis-je, de cher-

Digitized by Google

cher le médecin avec les remèdes et les médicaments..... C'est pourquoi il fallait interroger le Pontife romain, ou plutôt accepter de lui les médicaments et les médecins qu'il vous enverrait.

« — Elle me dit : Nous ne sommes pas malades et n'avons pas besoin de remèdes, car nous sommes unis au Christ qui vit dans les cieux.... mais comment faire pour nous unir aussi avec le vicaire du Christ?

« — Je répondis : ceux-là ne sont pas unis au Christ dans les cieux qui ne sont pas unis par la charité, l'obéissance et la foi avec son Vicaire sur la terre.

« — Comment arriver à cela? me dit-elle,

« — Que la reine et son fils, répliquai-je, écrivent au Patriarche alexandrin et lui demandent s'il veut obéir au Souverain Pontife romain, de même qu'il lui a obéi autrefois, et s'il veut persister, avec lui, dans la même foi que celle dans laquelle il demeura uni avec lui jusqu'à l'an du Christ 448. S'il refuse, on le mettra de côté comme un hérétique, et par ainsi la reine et son fils accepteront la doctrine du Patriarche que le Pontife romain doit leur envoyer.

« — Ne parlons plus de cela, me dit-elle, car il nous est défendu par notre patriarche, sous peine d'excommunication, de discuter sur ces matières. »

Gonzales Roderic ajouta que l'excommunication du Pontife romain était autrement redoutable, et ces paroles mirent fin à la conversation.

On voit, par cet entretien, comme par d'autres faits du même ordre, que Roderic et les Jésuites s'attachaient, inébranlablement, aux instructions et aux sentiments de saint Ignace; que, selon eux, tout devait se résoudre par l'autorité du pape, et non par la réunion des patriarches d'Orient, soit en concile général, soit de tout autre manière.

V. — *Conclusion.*

La mission des Jésuites en Abyssinie entreprise sur des rapports mensongers, des faits contestables et à la suite de légations plus ou

Digitized by Google

moins sincères, ne devait réussir qu'un instant pour sombrer à jamais. La lettre de saint Ignace en est la préface ; sa teneur en fait prévoir les difficultés; l'annonce d'un patriarche latin et de ses coadjuteurs devait mettre le comble aux défiances des Abyssins. Le Dominicain L. Urreta, lui-même [1], malgré les écarts de son imagination et son manque absolu de critique historique, n'a pu s'empêcher de blâmer énergiquement les débuts de la mission jésuitique : « Maximè verò indignabatur Claudius, sine significatione præcedente... patriarcham et episcopum in regnum suum mitti, quasi hoc fieret in partibus infidelium, aut ipse esset schismaticus, cum tamen collegium suum haberet Romæ (Ludolf, *Comm. ad proœmium*).

L'existence d'une communauté éthiopienne à Rome n'est rien moins que prouvée à cette époque ; mais l'opinion manifestée par L. Urreta, au nom de Claudius, n'en demeure pas moins un fait vraisemblable et considérable.

Quoi qu'il en soit, Minas (Admas-Saghad) traita les missionnaires latins en ennemis, pendant les quatre années que dura son règne (1559-1563).

Son fils Sartza-Denghel (rejeton de la Vierge), appelé aussi Malak-Saghad (roi vénéré), continua l'opposition aux entreprises du Portugal et des Jésuites, bien qu'il crût devoir adresser à Philippe II d'Espagne, maître alors du Portugal, une demande de secours en hommes capables de fabriquer des canons et des

1) Louis Urreta, moine dominicain de Valence, dont l'ouvrage, paru à Lisbonne, en 1608-1611 (*De rebus Abyss.*), renferme une série d'erreurs, pour ne pas dire de mensonges, touchant les affaires d'Éthiopie. B. Tellez, dont l'ouvrage si estimé n'est en somme qu'un résumé du grand ouvrage d'Almeida, n'a pu s'empêcher de traiter Urreta comme il le méritait (lib. I, lib. II, lib. IV, *passim*).

Urreta supposait constantes les croyances des Européens au sujet de l'Abyssinie. Saint Ignace pensait comme ce Dominicain qu'il ne connut jamais, probablement, et ce sont ces fausses suppositions qui ont donné naissance à sa fameuse lettre et aux nombreuses déceptions dont elle fut accompagnée et suivie.

Nous avons, d'ailleurs, cité, autre part, le sentiment de L. Urreta à propos de la déclaration, lue par Alvarez devant le Pape et l'Empereur, déclaration toute en faveur du catholicisme éthiopien et des désirs très orthodoxes des souverains de cette contrée. En cette circonstance, L. Urreta oubliait ses idées particulières ou celles de son ordre, pour rendre hommage à la vérité.

Digitized by Google

munitions de guerre. Oviedo, successeur du patriarche Bermudez, continuait à vivre paisiblement à Frémonat près d'Axum, par un effet de la tolérance politique de Malak-Saghad ; ce qui n'empêcha pas plusieurs Jésuites de périr alors de mort violente, en Abyssinie, jusqu'à l'année 1596 où finit le règne de Malak-Saghad.

Nous arrivons ainsi au règne de Za-Denghel, nommé aussi Aznaf-Saghad (vénéré jusqu'aux confins) et à l'arrivée du Père Paëz. L'empereur, émerveillé du savoir faire de Paëz et de la doctrine de ses élèves (1604), se montra disposé à embrasser le catholicisme et adressa au roi Philippe III et à Clément VIII des lettres que nous a conservées B. Tellez (*Hist. gén. de Etiopia alta*, lib. III, c. XVIII).

Les dispositions favorables d'Aznaf-Saghad à l'égard du catholicisme occasionnèrent des révoltes sanglantes, à la suite desquelles Sousnyos, Susneus (Seltan-Saghad ; empereur vénéré), arriva au trône (1605). Ce fut Sousnyos qui, converti au catholicisme par le P. Paëz en 1622, adressa peu après à ses sujets une déclaration de foi, dans laquelle il exposait le sentiment catholique au sujet des deux natures en Jésus-Christ, et son opinion personnelle touchant les abunas métropolitains, envoyés d'Alexandrie et leur façon de vivre scandaleuse. Le nouveau patriarche, Alphonse Mendez, arriva à la cour de Sousnyos, en février 1626, et il y fut reçu avec toute sorte d'honneurs ; l'abjuration solennelle eut lieu, alors, ainsi que le serment d'obéissance au pape Urbain VIII (le 12 février ; voir la relation de Mendez et l'*Hist. gén.* de B. Tellez, lib. I, c. I-IV).

Les Pères Jésuites avaient imbu leurs principaux adeptes de leurs doctrines particulières touchant le domaine direct et indirect, attribué par eux aux pontifes de l'Église romaine. On en voit la preuve dans le serment prêté à cette occasion par Sela-Christos, frère utérin de Sousnyos : « Ego juro quod principi ceu patris sui in imperio hæredi obedire velim, ut fidelis vasallus, modò ille velit defendere et promovere S. fidem catholicam, nam extrà hoc, ego futurus sum primus et maximus ejus inimicus. » Plusieurs princes et officiers généraux de l'armée imitèrent

Digitized by Google

l'exemple du frère de l'empereur (Ludolf, *Comment.*, n° 118).

Susneus ou Sousnyos (Seltan-Saghad) avait abjuré et prêté serment, dans les termes suivants : « Nous, Seltan-Saghad, roi des rois de l'Éthiopie, croyons et confessons que saint Pierre, prince des apôtres, a été établi, par le Christ, notre Seigneur, chef de toute l'Église chrétienne, et que le principat et la puissance sur le monde entier lui ont été donnés par ces paroles : « Tu es pierre, et sur cette pierre etc. ; » nous croyons, semblablement, que le Pape romain, légitimement élu, est le vrai successeur de saint Pierre, apôtre, dans le gouvernement (de l'Église) ; et qu'il a le même pouvoir, la même dignité et primauté sur toute l'Église chrétienne. Donc, nous promettons, offrons et jurons au Saint-Père Urbain VIII, et à ses successeurs dans l'administration de l'Église, une vraie obéissance, et *nous soumettons, humblement, notre personne et notre empire à ses pieds.* Ainsi Dieu nous aide et ces saints Évangiles » (B. Tellez, lib. V, c. III). Sousnyos ajoutait à ce serment des anathèmes contre Eutychès et Dioscore.

Qui aurait dit à Mendez et à ses coopérateurs que, peu d'années plus tard, Fasiladas ou Fasilidès, fils et successeur de Sousnyos, présent et consentant au serment de son père, aurait chassé et persécuté les jésuite? Ce fut cependant ce qui arriva.

B. Tellez (tome V, chap. XXVIII) rapporte ainsi les plaintes adressées au roi Susneus :

« L'Éthiopie ne sera jamais tranquille, tant que prévaudra la religion romaine. Cette religion est assurément excellente, mais trop au-dessus de l'entendement du populaire, lequel préfère le rite de ses pères aux rites étrangers, par suite de son éducation première. A qui persuadera-t-on, en effet, que la circoncision est mauvaise ; que l'observance du samedi déplaît à Dieu ; que l'antique liturgie ne peut être approuvée ; que le calendrier romain vaut mieux que celui d'Éthiopie ; etc. Combien il serait plus sage de garder les vieux rites, en ce qui n'est pas contraire à la substance de la foi [1] ! »

1) M. René Basset a donné, dans sa traduction d'une Chronique éthiopienne (manuscrit 142 de la Bibl. nat., à la page 132, Imp. nat., 1882), un autre discours

Digitized by Google

Ce fut alors que le patriarche Mendez et le roi Susneus firent des concessions en faveur des coutumes éthiopiennes (Ludolf, lib. III cap. XI, circà finem): concessions tardives et inutiles comme les faits le prouvèrent bientôt. L'histoire de l'humanité se déroule suivant des lois uniformes. Le sang qui a coulé au milieu des guerres de religion s'oppose comme un abîme infranchissable aux concessions tardives qu'on peut révoquer d'un jour à l'autre. Ainsi se retournait contre les Jésuites leur fameuse maxime : « Sint ut sunt, aut non sint. »

Une grande bataille celle de Wainadega eut lieu, comme le rapporte B. Tellez (tome V, chap. XXXII), entre Susneus et les révoltés de la province du Lasta, partie montagneuse de l'Amhara; ceux-ci furent taillés en pièces; mais, après la bataille, Fasiladas, fils de Susneus, et ses amis dirent à Susneus, en lui montrant les monceaux de cadavres qui jonchaient la campagne :

« Ce ne sont pas des payens, ni des mahométans qui jonchent, ici, le sol et dont la défaite peut nous réjouir; ce sont des chrétiens, tes sujets d'autrefois, des compatriotes unis à toi et à nous par les liens du sang. Combien, à plus juste droit, tant de valeureux guerriers eussent dû être opposés aux ennemis mortels du royaume! Ce n'est pas là une victoire que celle qui est remportée sur des concitoyens. Tu te perces toi-même avec le fer qui les a immolés. Ils n'avaient pas de haine contre nous ceux que nous

de Fasil ou Fasildas adressé à son père Susneus, la veille de la dernière bataille contre les révoltés du Lasta.

« Seigneur roi, vois comme tout est désolé et troublé par cette croyance des Francs que nous ne connaissons pas, dont nous n'avons jamais entendu parler, et qui n'est pas dans les livres de nos pères... fais vœu au Seigneur de revenir à la foi d'Alexandrie, s'il te donne la victoire sur tes ennemis. » Le roi répondit : « C'est bien. » La bataille eut lieu peu de jours après et Susneus remporta la victoire. Le roi Susneus revint alors à la foi d'Alexandrie par une proclamation disant : « Que cette croyance soit rétablie et que mon fils Fasil règne. Pour moi je suis faible, j'ai commis des fautes; je suis malade. »

Le pauvre Susneus était,en effet, si affaibli par ses luttes meurtrières et impuissantes contre ses vassaux, toujours attachés à la foi de la métropole alexandrine, qu'il mourut quelques mois après. Avec lui disparut tout espoir, pour les Jésuites, de reprendre leur domination sur un empire qu'ils avaient cru entièrement subjugué par leurs doctrines, huit ou dix années auparavant.

Digitized by Google

poursuivons par une guerre si terrible : ils ne repoussaient que le culte vers tequel tu les as contraints..... quelle sera la fin de ces combats? Cesse enfin, je t'en supplie. »

Le fils de Susneus ne raisonnait peut-être pas, alors, à un point de vue strictement théologique, mais bien à celui d'une politique pacifique, contre laquelle une religion, véritablement divine et humaine, hésitera de lutter. S'il en était autrement, il faudrait désespérer de l'action divine au milieu de nos misères et de nos sanglantes querelles.

Après la victoire remportée sur les rebelles du Lasta, défenseurs de la foi alexandrine et l'abdication de Susnyos, Fasiladas rendit le décret suivant, malgré les concessions tardives du patriarche Mendez : « Écoutez! écoutez! Nous vous avons d'abord proposé la religion romaine, la tenant pour bonne ; mais une multitude innombrable d'hommes a péri avec Elias, Gabriel, Tecla Georges, etc., et enfin avec ces gens sauvages du Lasta. C'est pourquoi nous vous accordons, maintenant, (de pratiquer) la religion de vos ancêtres. Il sera permis désormais aux clercs alexandrins de fréquenter leurs églises... et de lire leurs liturgies suivant le rite ancien. Ainsi donc, portez-vous bien et réjouissez-vous » (Ludolf, *Hist. Æth.*, lib. III, c. XII).

Cette exhortation à la joie fut comprise et des chants populaires retentirent à cette occasion. Le plus connu, au dire du moine Grégoire, ami de Ludolf, est le suivant, dont nous donnons le premier vers en éthiopien :

Naou amsatou abagee itiopia, etc.

c'est-à-dire :

« Voici que les brebis d'Éthiopie ont échappé aux hyènes de l'Occident, grâce à l'enseignement de l'apôtre Marc et de Cyrille, colonne de l'Église alexandrine. Réjouissez-vous, réjouissez-vous et chantez alleluia. L'Éthiopie a échappé aux hyènes de l'Occident. »

Le roi Fasiladas essaya, d'abord, de modérer la réaction contre les Pères Jésuites; mais la mort de son père Sousnyos, arrivée sur ces entrefaites (1632), précipita la catastrophe. En vain, le

Digitized by Google

patriarche Mendez réitéra ses précédentes concessions et demanda une discussion publique ; Fasiladas lui rappela les guerres civiles antérieures à la dernière victoire de Wainadega sur les gens du Lasta, ainsi que les représentations faites à son père par une grande partie de ses sujets. Il affirmait aussi que les polémiques, au sujet des deux natures en Jésus-Christ, n'avaient pas autant froissé les Abyssins que le refus de la communion sous les deux espèces, que le changement du calendrier et des jours de jeûne. Il ajoutait, enfin, que l'abuna, consacré à Alexandrie, était en route et qu'il refusait de se rencontrer avec les Pères. Fasiladas terminait, en ordonnant aux Jésuites de se retirer à Frémonat.

Les missionnaires d'Occident obéirent par force, mais ils demandèrent du secours au vice-roi portugais de l'Inde. Cette grave imprudence mit le comble à la colère des Abyssins. Le patriarche et ses coopérateurs furent obligés alors (1634) de quitter Frémonat et de s'en aller, les uns à Goa, les autres à Souakim chez les Turcs ; les partisans des Pères périrent de mort violente. En vain essaya-t-on de faire demeurer quelques prêtres portugais, cachés çà et là, et d'envoyer des Capucins pour remplacer les Jésuites ; ils succombèrent tous, et c'est ainsi que se termina une tentative fameuse, parce que ses auteurs avaient trop cherché à mettre en pratique les ordres et les conseils ecclésiastiques de saint Ignace de Loyola, tels que nous les trouvons dans sa lettre et tels que les Jésuites de tout rang, si l'on en excepte le Père Paëz, s'étaient obstinés à les suivre.

L'expulsion définitive des Jésuites peut donc être considérée comme la conséquence pratique du document célèbre qui a fait l'objet de cette étude. C'est pourquoi, nous avons cru devoir introduire, dans l'examen d'un simple texte épistolaire, les faits antérieurs ou postérieurs qui semblent en être la plus claire explication et le commentaire le plus impartial.

Les ardents missionnaires de l'Occident espéraient, sans doute, que le besoin absolu, où se trouvait l'Abyssinie, des armes du Portugal ferait admettre leur ministère, d'abord, leur domination, ensuite : on sait qu'ils se sont trompés. Les relations interconfessionnelles entre des Églises importantes ne se traitent pas de

Digitized by Google

la sorte. On sait aujourd'hui, que le pape Léon XIII ne comprend pas, à la manière des Jésuites, le rétablissement de l'union entre l'Orient et l'Occident catholiques. Les personnes qui suivent avec soin les relations de la Curie romaine avec la Russie, avec l'Arménie et les Églises de la Chaldée, sont frappées de la différence des méthodes employées par la diplomatie ecclésiastique du Vatican. Il est permis de croire que, sous une inspiration moins ardente que celle de saint Ignace et des patriarches d'Abyssinie désignés par lui aux pontifes romains, l'Abyssinie (Église et royaume) serait entrée, peut-être depuis longtemps comme l'Egypte et avant elle, dans une entente suffisante avec les nations de l'Occident.

Les tentatives avortées des Pères Jésuites ont laissé, chez les Abyssins, des défiances incurables; c'est là pour des relations suivies avec l'Europe le principal obstacle; on l'a vu, tout récemment, dans les efforts presque inutiles de l'Italie dans le but de se constituer la protectrice de l'empire des Négus.

J. Deramey.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Evangelii secundum Petrum et Petri Apocalupseos *quæ supersunt ad fidem codicis in Egypto nuper inventi edita cum versione et notis ab* Adolphe Lods (Parisiis, apud Ernest Leroux, 1892, 1 vol. in-8, p. 60).

Dans l'antiquité chrétienne, il y eut une très riche littérature attachée au nom de l'apôtre saint Pierre, littérature apocryphe sans doute, mais d'une importance ecclésiastique et religieuse fort considérable. Outre les deux Épîtres qui dans le recueil du Nouveau Testament portent le nom de cet apôtre, nous connaissons encore, par les dires des Pères, une *Prédication* de Pierre, une *Doctrine* de Pierre, des *Actes*, un *Évangile* et une *Apocalypse* de Pierre : tous les genres de littérature religieuse en usage alors sont ainsi représentés. De ces livres, les deux derniers paraissent avoir joui du plus grand crédit. A la fin du IIe siècle, l'Évangile de Pierre était lu au culte public dans quelques paroisses de Cilicie (Eusèbe, *H. E.*, VI, 12) où le trouva Sérapion, évêque d'Antioche, qui d'abord approuva l'usage de cet Évangile et puis l'interdit. Il n'est presque plus douteux que Justin martyr ne l'ait tenu pour authentique et placé au nombre de ses Ἀπομνημονεύματα ou Mémoires des apôtres. D'autre part, l'Apocalypse de Pierre était mise à Rome vers le même temps à côté de l'Apocalypse de saint Jean (*fragment de Muratori*), et citée comme oracle sacré par Clément d'Alexandrie à diverses reprises.

Ces deux livres étaient perdus : les historiens, qui s'occupent de l'histoire critique des origines de l'Église chrétienne, regrettaient beaucoup cette perte. Aussi leur joie fut grande, quand le bruit se répandit que M. Grébaut, le directeur de notre École archéologique du Caire, les avait découverts dans le tombeau d'un moine chrétien du cimetière d'Akhmîm (Haute-Égypte), en même temps que le texte grec de l'Apocalypse d'Hénoch. Il faut bénir la coutume qui voulait, en Égypte surtout, mais aussi ailleurs, que l'on se fît enterrer avec des livres sacrés. Tous les tombeaux d'Égypte n'ont sans doute pas encore révélé leurs richesses. Cependant il fallut rabattre un peu de nos espérances quand M. Bouriant fit paraître le texte de ces trouvailles (*Mémoires de l'École du Caire*, tome XI, fasc. 1, 1892). Il ne nous donnait en réalité que des fragments : un tiers du livre d'Hénoch, la fin de l'Évangile de Pierre (récit de la Passion et de la Résurrection du Christ) et un peu moins de la moitié de l'Apocalypse. Ce sont ces

Digitized by Google

deux derniers fragments qu'a étudiés M. Adolphe Lods dans une thèse latine présentée à la Faculté de théologie protestante de Paris pour la licence en théologie.

La tâche accomplie par M. Lods est triple : il a d'abord corrigé et restitué le texte de manière à en rendre la lecture sûre et facile. A ce texte il a joint une version latine et enfin il a fait précéder le tout d'une introduction critique où sont discutées les questions qui se posent au sujet de ces deux fragments. A tous ces égards, son œuvre laisse une impression des plus satisfaisantes. Dans l'établissement du texte, M. Lods se rencontre en général avec les meilleurs critiques anglais et allemands (Robinson, James, Harnack, Gebhardt). Il faut dire que les corrections proposées, soit pour amender certaines fautes évidentes soit pour combler des lacunes, sont d'une vraisemblance telle qu'elles s'imposent. Je crois qu'il y aurait, en deux ou trois endroits, d'autres corrections possibles ou même nécessaires. Mais il vaut mieux attendre la photographie du manuscrit de Gisèh qu'on nous a promise, avant de rien proposer de plus.

Quant à la traduction latine dont M. Lods a cru devoir accompagner le texte grec, elle est faite avec du soin et du goût. On peut se demander seulement si elle était bien utile. En quoi facilite-t-elle l'intelligence du texte? Nous ne parvenons pas à le voir. Elle aurait pu être remplacée avec avantage par des notes historiques et des comparaisons avec des ouvrages ou contemporains ou plus anciens. Le texte de l'Évangile de Pierre ne devient lucide que si on le replace en effet dans son milieu. Bien des choses étranges au premier abord paraissent naturelles dès qu'on les lit à la lumière du IIe siècle.

Toutefois, je dois dire que la plupart de ces comparaisons et éclaircissements nécessaires se trouvent dans l'introduction critique de M. Lods. Encore ici, nous ne pouvons nous empêcher de soupçonner que la langue latine l'a gêné quelque peu, et qu'exposées en français ses explications auraient gagné certainement en précision autant qu'en ampleur. Toutes les questions sont touchées cependant, mais elles ne sont pas épuisées, et les solutions restent un peu vagues et générales.

L'identification des fragments découverts avec les livres connus dans l'antiquité sous les noms d'*Évangile* et d'*Apocalypse* de Pierre est faite et démontrée de façon à n'y plus revenir. Nous pouvons en dire presque autant de tout ce qui regarde le vrai caractère des deux livres et la date approximative de leur apparition. Mais il est un point sur lequel la recherche reste ouverte : je veux parler du rapport réel entre cet Evangile de Pierre et nos évangiles canoniques. Les comparaisons un peu courtes faites par M. Lods non seulement ne me paraissent pas de nature à résoudre complètement le problème, mais pas même à en bien poser les termes. Il est évident que notre document est postérieur d'un certain nombre d'années à nos évangiles, au moins aux trois premiers. Mais il est évident aussi qu'il n'en découle pas directement et qu'il n'a pas été fabriqué littérairement avec eux. Il semble être plutôt un rejeton postérieur et quelque

Digitized by Google

peu dégénéré de la même famille. C'est avec l'Évangile de Marc qu'il a le plus d'affinité; et il est très vraisemblable que l'auteur a connu ce dernier; mais Luc a aussi connu Marc et d'autres narrations évangéliques. Notre auteur, puisant encore dans la tradition orale, en use avec les synoptiques comme Luc en use avec ses sources. Le fait n'a rien de bien étonnant si Justin martyr a eu l'*Évangile* de Pierre parmi ses « Mémoires apostoliques », et si cet ouvrage, dès lors, remonte au premier quart du IIe siècle.

M. Lods a fort bien aperçu cette face du problème et cette manière de le résoudre. Il a justement caractérisé notre évangile, soit dans ses rapports avec le gnosticisme docète, soit avec la liberté qui régnait encore dans la « Grande Église », tant au point de vue doctrinal, qu'à celui des écrits dits canoniques. Notre seul regret est qu'il n'ait pas donné à tout cela les développements nécessaires et qu'il n'ait pas poussé sa discussion plus avant pour en mettre les résultats tout à fait hors de doute. Sa dissertation critique et son édition du texte n'en prennent pas moins une place fort honorable dans la littérature assez riche que la découverte de ces deux fragments a déjà suscitée.

A. Sabatier.

Adolphe Lods. — **Le livre d'Hénoch**, *fragments grecs découverts à Akhmîm publiés avec les variantes du texte éthiopien, traduits et annotés.* — 1 vol. LXVI-198 pages (Leroux, Paris, 1892).

La *Revue de l'Histoire des Religions* a déjà annoncé les nouvelles révélations dont la science est redevable à la Mission archéologique française au Caire. Parmi les documents que l'on a exhumés des tombeaux d'Akhmîm dans la Haute-Égypte, se trouve un fragment grec assez étendu du livre d'Hénoch.

M. Lods a été le premier, croyons-nous, à livrer au public une édition de ce fragment accompagnée d'un commentaire critique. On sait que jusqu'ici il n'existait du livre d'Hénoch qu'une version éthiopienne, et quelques courts fragments grecs cités par George le Syncelle. L'original fut-il composé en grec ou en une langue sémitique? Il était difficile de se prononcer. Le texte que l'on vient de découvrir devait nécessairement apporter au débat un élément nouveau et capital. En effet, il nous permet à la fois d'apprécier à leur juste valeur les textes que l'on possédait jusqu'ici et d'avoir une idée plus nette et plus juste de la forme primitive du livre d'Hénoch. Dans son introduction, M. Lods a étudié toutes les questions que soulève le texte de Gizèh (nouveau texte), avec un soin minutieux et une méthode critique sévère. Résumons ici les principaux résultats auxquels il a été amené.

Digitized by Google

Les textes éthiopiens sont la traduction d'un original grec. La comparaison des textes éthiopiens avec le nouveau fragment prouve que les uns et les autres dérivent d'une même récension de cet original.

Il y a lieu de croire, cependant, qu'il a existé une autre récension grecque assez différente de celle dont le texte de Gizèh est une copie et le texte éthiopien une traduction. M. L. pense que c'est celle dont George le Syncelle s'est servi pour les extraits du livre d'Hénoch qu'il nous a conservés.

Pour nous en tenir à celle de ces récensions qui a servi de base et au texte de Gizèh et aux traductions éthiopiennes, dans lequel des textes qui la reproduisent, en avons-nous la copie la plus fidèle? En d'autres termes, lequel du texte de Gizèh ou de celui que supposent les versions éthiopiennes a le plus de valeur? On a accordé à celles-ci une grande confiance, a-t-on eu raison? M. L. s'est livré à une comparaison très minutieuse des deux textes. On en trouvera le détail soit dans les notes qui accompagnent le texte soit dans le commentaire qui clôt son volume. En général, on donnera raison à M. L. Mais pourquoi donc n'a-t-il pas donné au moins quelques pages de ses textes en colonnes parallèles? Un coup d'œil eût alors suffi au lecteur pour vérifier lui-même les résultats critiques. Si l'on consent, cependant, à refaire la comparaison des textes à l'aide des notes de M. L., je crois que l'on se convaincra sans peine qu'il a raison de préférer le texte de Gizèh à celui que supposent les versions éthiopiennes. Le copiste qui nous a donné le nouveau texte nous met en présence d'un texte moins altéré que celui que l'on obtient si l'on s'en tient aux versions éthiopiennes. Cela ne veut pas dire que ce texte soit exempt de fautes. Le copiste ou les copistes, car il y en a eu deux, ont été souvent négligents; on remarque aisément même au cours d'une lecture rapide du texte qu'il est défectueux dans un bon nombre d'endroits. Il n'en est pas moins vrai que, comparé au texte qui se déduit des versions éthiopiennes, le texte de Gizèh est supérieur et considérablement moins altéré. En somme, lorsqu'on aura revu, corrigé, épuré le nouveau texte, on ne sera pas éloigné d'avoir entre les mains l'original grec dont il est la copie.

Voilà un résultat critique qui est important, car il ébranle nécessairement la confiance un peu aveugle que l'on a eue jusqu'ici dans les versions éthiopiennes. Elles-mêmes, elles ont été conservées en bon état. C'est comme traductions qu'elles sont fautives. Dans beaucoup d'endroits des phrases ont été supprimées, modifiées, parfois jusqu'à porter atteinte à la pensée que l'auteur voulait exprimer. Ces traductions manquent souvent d'exactitude. On y reconnaît jusqu'à des modifications intentionnelles du texte. Encore une fois, c'est le traducteur éthiopien qui est responsable des changements qui ont été apportés au texte que suppose sa version. Il faudra désormais que l'on soit plus circonspect dans l'usage que l'on fera des textes éthiopiens. Pour le fond des idées, on pourra s'y fier mais il faudra se garder d'appuyer sur les termes et d'en tirer des inductions qui seraient nécessairement très sujettes à caution.

Digitized by Google

Enfin un dernier résultat auquel M. L. est arrivé, c'est de tirer du nouveau texte des arguments qui semblent établir que le livre d'Hénoch a été composé en une langue sémitique. Cette hypothèse ne reposait jusqu'ici sur rien de bien solide. La facilité avec laquelle le texte éthiopien se laissait retraduire en hébreu ou en araméen ne fournissait, en somme, qu'une présomption en faveur d'un original en langue sémitique.

Grâce au texte de Gizèh, on voit s'accuser et se trahir plus visiblement les signes d'origine et les marques de provenance du livre d'Hénoch.

Ainsi au ch. XXVIII, v. 1, on lit cette phrase énigmatique : Et de là j'allai au milieu du Mandobara. Qu'est-ce que ce *Mandobara*? Tout s'explique lorsqu'on y voit une faute de traduction. Le traducteur grec a pris le mot hébreu, *Midebbar*, désert pour un nom propre et l'a transcrit. Il paraît que les LXX ont commis la même erreur, *Jos.*, v, 5. Voilà un trait que le texte éthiopien n'a pas; il est probant, s'il est vrai que *Mandobara* soit la transcription du mot hébreu. M. Lods relève deux ou trois traits de ce genre qui apparaissent nettement dans le texte de Gizèh. On y trouve même l'explication d'un mot grec par un terme d'origine sémitique! C'est le mot *nectar* (XXXI, v. 1). Voilà des faits qu'expliqueront difficilement les partisans d'un original grec s'ils persistent dans leur sentiment.

Ces résultats, auxquels une méthode rigoureuse a conduit M. L., peuvent être considérés comme acquis. Il n'y a qu'un seul point de sa critique littéraire du livre d'Hénoch sur lequel il nous reste des doutes. M. L. n'accorde-t-il pas trop de valeur à la récension dont le Syncelle se serait servi? Admettons que celui-ci ait conservé en maint endroit la leçon authentique, il n'en reste pas moins qu'il a traité son texte avec une étonnante liberté et qu'il a plutôt le souci de l'aplanir que de le reproduire avec exactitude. M. L. le dit bien et, néanmoins, il pense que les variantes du Syncelle supposent une récension grecque autre que celle d'où dérivent le texte de Gizèh et les versions éthiopiennes. C'est, dans un cas pareil, qu'il eût été utile d'avoir sous les yeux les différents textes en colonnes parallèles.

M. Lods a marqué ici même l'importance du livre d'Hénoch au point de vue des conceptions qui s'y trouvent. Celles-ci mériteraient certainement d'être soigneusement étudiées. Le nouveau document apporterait sans doute quelques traits de lumière. Nous regrettons que M. L. n'ait cru devoir faire cette étude ni dans son introduction ni dans son commentaire. Les quelques pages, qu'il a consacrées, dans le dernier chapitre de son introduction, aux idées de rémunération après la mort et de persistance de l'âme individuelle au delà de la tombe que l'on remarque chez Hénoch, montrent tout l'intérêt et tout le profit qu'il y aurait eu dans une étude complète des conceptions théologiques de ce livre.

Quoiqu'il ne se soit pas livré à cette étude, M. L. a cru, cependant, devoir donner ses conclusions sur l'ouvrage tout entier. Elles sont peut-être fort justes

Digitized by Google

mais avec combien plus de force elles se seraient imposées si nous les avions vues découler d'un exposé approfondi!

Un sérieux inconvénient qui résulte de la lacune que nous signalons, c'est que l'on est tenté de laisser dans l'ombre l'un des côtés les plus curieux des conceptions d'Hénoch. C'est celui qui a trait aux éléments de provenance étrangère qui se sont infiltrés dans la pensée de l'auteur de ce livre. Assurément M. L. ne les méconnaît pas, mais il ne les met pas en relief, il n'y insiste pas, il ne remonte pas à leur source. De cette manière on a l'impression que ce livre d'Hénoch est un produit essentiellement juif, teinté, il est vrai, d'une légère coloration exotique qui n'a, cependant, rien d'incompatible avec son caractère originel. Cette impression serait-elle juste? Voyez par exemple comment Hénoch reproduit le mythe des géants issus de l'union des anges et des femmes. D'emblée, on reconnaît chez Hénoch les traces du mythe similaire des Titans. Le mot y est. Il ne suffit pas de se débarrasser de ce terme en le mettant sur le compte du traducteur. Il aurait fallu apprécier le dosage de mythologie grecque qui se trouve ici. Or comment lire attentivement un passage comme celui du ch. x, v. 4 suiv., sans constater que l'on y retrouve des détails qui n'appartiennent qu'au mythe hellénique?

Il y aurait également lieu d'étudier de très près la description du séjour des âmes du ch. xxii, v. 1 suiv. M. L. se contente de nous dire que « l'auteur n'a pas dû la tirer de l'Ancien Testament ». C'est piquer notre curiosité, ce n'est pas la satisfaire. Et, cependant, à quelles comparaisons instructives ce passage ne nous sollicite-t-il pas? Ne fait-il pas, entre autres exemples, songer aussitôt à la célèbre fable qui clôt la *République* de Platon?

D'autres indices encore que nous omettons décèlent dans les conceptions de notre auteur une proportion d'éléments étrangers qui est, je le crois, plus forte que ne semble l'admettre M. Lods.

De bonne heure, le judaïsme se bifurque en deux courants que l'on ne doit pas confondre. L'un a un caractère nettement réfractaire aux influences étrangères. Sans doute le judaïsme le plus intransigeant n'a pas pu se défendre de toute infiltration d'idées venues du dehors. Il n'en reste pas moins qu'il s'est efforcé de rester fermé et qu'il y a réussi dans une étonnante mesure. Toute la littérature apocalyptique aussi bien que le Talmud accusent cette tendance. A côté de ce courant, il en est un autre qui s'empreint très vite d'hellénisme. En dernière analyse, c'est à celui-ci que le livre d'Hénoch appartient. Il a peut-être plus d'affinités avec les *chants sibyllins* qu'avec *Esdras* ou *Baruch*. Il n'y a qu'une différence de dosage dans l'appropriation des éléments étrangers.

La langue ne suffit pas pour classer un document. Des critiques allemands et anglais n'ont-ils pas soutenu, non sans quelque apparence de raison, que la philosophie grecque a marqué de son empreinte l'Ecclésiaste? Admettons que l'auteur d'Hénoch soit un juif bien authentique et qu'il ait écrit en hébreu ou en araméen, est-il invraisemblable qu'il ait voyagé, qu'il ait été en contact avec la

Digitized by Google

civilisation hellénistique et qu'il se soit ainsi imprégné de conceptions étrangères qui se sont fusionnées tant bien que mal avec celles qu'il avait reçues directement du judaïsme?.

C'est cette disposition à s'approprier des pensées qui n'étaient pas juives qui fait qu'il ne peut être considéré comme un représentant du judaïsme authentique. Voilà ce que M. L. me paraît n'avoir pas suffisamment senti.

EUGÈNE DE FAYE.

Le Liber pontificalis. *Texte, introduction et commentaire* par l'abbé L. DUCHESNE. — 2 vol. gr. in 4°, Paris, Thorin, 1886 et 1892 (*Bibliothèque des Écoles d'Athènes et de Rome*. 2e série, no III).

Ce compte rendu vient tard, et nous ne nous en excusons pas. En effet, il ne s'agit pas d'un ouvrage d'actualité. L'édition du *Liber pontificalis* aura la même valeur dans bien des années qu'aujourd'hui. Nous avons d'ailleurs autre chose à faire que de discuter ici des recensions et des variantes. Il nous importe de montrer ce que ce livre a apporté de nouveau à l'étude de l'histoire de l'Église et quel changement s'est opéré, depuis que les travaux en ont été commencés, dans les études historiques du clergé français.

Au commencement de l'année 1876, le bruit se répandit dans le monde de l'enseignement qu'il arrivait de Rome un jeune prêtre breton, élève de M. de Rossi et d'Albert Dumont, qui rapportait d'un long séjour dans la Ville éternelle un esprit singulièrement hardi et une méthode très sûre. On parlait de ses voyages en Grèce, en Macédoine et en Asie Mineure en compagnie de M. Collignon et de M. Bayet, voyages aussi pittoresques que studieux. On annonçait la thèse de doctorat du jeune abbé : elle était consacrée au *Liber pontificalis*. Cette soutenance fut une fête pour les bons esprits. On n'a pas oublié en Sorbonne cette joute érudite et courtoise dans laquelle un professeur protestant défendait la tradition, peut-être un peu par esprit de contradiction, contre le candidat en soutane. Le même jour, des affiches de couleur annonçaient l'ouverture, à l'Université catholique, d'un cours sur les sources de l'ancienne histoire de l'Église. Je me rendis à la première leçon, et ce ne fut pas sans un battement de cœur très vif que j'entrai dans le bâtiment de la rue de Vaugirard qui dépend de l'église des Carmes. Ne serais-je pas dépaysé, peu à ma place au milieu de toutes ces robes longues? Le premier mot du nouveau professeur me mit à l'aise, et pendant cinq ans j'ai suivi sans interruption les leçons de l'abbé Duchesne. Nous avons successivement passé en revue les martyrologes, les anciens livres liturgiques, les inscriptions chrétiennes de Rome et de l'Orient, les anciennes sources du droit canon, l'histoire de l'Église en Gaule. Nous étions un petit

Digitized by Google

nombre, réunis autour d'une table couverte d'atlas, et nous travaillions de toutes nos forces pour ne pas être laissés en arrière par notre infatigable maître. De temps en temps, l'auditoire s'élargissait, lorsque le Séminaire faisait une descente à la rue de Vaugirard, mais il y avait aussi des jours de défaveur, où l'autorité se montrait défiante, et l'abbé sait ce qu'il lui en a coûté d'avoir contesté les origines apostoliques de l'Église de Sens. Ces souvenirs sont déjà bien lointains. Depuis ce temps, l'École des Hautes-Études a ouvert ses portes, timidement d'abord, puis toutes grandes, au professeur de l'Institut catholique, et les élèves de l'École normale vont aujourd'hui apprendre à ses cours quelle est l'importance des antiquités de l'Église pour l'histoire générale. L'Académie des inscriptions a élu haut la main l'éditeur du *Liber pontificalis*, et à partir de ce moment la cause était gagnée. Je veux dire la cause de la liberté de l'enseignement dans l'Église catholique de France, où les traditions de Montfaucon et de Tillemont étaient bien près d'être perdues. Cependant le *Bulletin critique*, cette vaillante petite feuille, répandait chaque quinzaine quelque idée nouvelle, quelque semence de critique. Tout n'y était pas égal et les amateurs de l'ancien style y trouvaient souvent des consolations et des compensations pour les hardiesses du dénicheur de saints. Il y avait des opposants irréconciliables : tel était ce pauvre abbé Martin (on peut le nommer, car il n'est plus), qui ne s'est jamais consolé des libertés de son terrible collègue.

Le cardinal Pitra, après une assez longue résistance, avait fini par se laisser convertir, et je crois qu'à Rome, aujourd'hui, les nouvelles méthodes et la liberté de la critique sont bien près d'avoir gain de cause. La bonne grâce et la finesse, en effet, sont qualités tout italiennes, et celui qui les possède au même degré que l'abbé Duchesne commence par gagner les cœurs pour arriver bientôt à conquérir les esprits. Au reste, la science est la science, et il faut bien qu'elle s'impose à ceux qui ont le respect de la vérité.

Il est certain que depuis une quinzaine d'années les mœurs scientifiques ont beaucoup changé, en France et ailleurs, dans le monde de l'histoire ecclésiastique. Il y a quelques années, les travailleurs étaient très isolés, aujourd'hui ils travaillent ensemble, dans quelque milieu qu'ils vivent et de quelque lieu qu'ils viennent. Autrefois, dans toutes les questions d'histoire de l'Église, on regardait du côté de l'Allemagne, et l'Allemagne avait le dernier mot. Aujourd'hui on connaît mieux l'Italie et l'école de M. de Rossi. Il s'est révélé en Angleterre une pléiade studieuse et déterminée, commandée par plusieurs évêques et menée militairement dans la voie de la bonne science et de la critique. Il n'y a pas de savant allemand qui soit meilleur critique que feu Lightfoot, que Westcott et que Wordsworth, et que n'était M. Hort que nous venons de perdre. De son côté, la France a secoué sa torpeur et elle a découvert qu'elle était capable d'étudier l'histoire ecclésiastique dans ses parties les plus délicates. Mais ce que j'ai à cœur, en ce moment, ce n'est pas de louer les travaux, parfois excellents, qui sont dus aux savants français, c'est de constater le rapprochement qui

Digitized by Google

s'est effectué, tout particulièrement dans notre pays, entre les hommes de science des diverses Églises. Nous avons découvert que nous étions beaucoup moins éloignés que nous ne croyions, et nous avons senti que nous avions besoin les uns des autres. Nous sommes allés, nous protestants, à l'école des catholiques, et on nous y a accueillis de bon cœur. Peut-être y avons-nous apporté quelque chose des traditions d'une éducation plus libre et des éléments de critique qui n'étaient pas à dédaigner.

En outre, les uns et les autres, nous nous sommes faits voyageurs. Nous avons retrouvé le bâton du pèlerin, et nous avons été chercher, de lieu en lieu, ces amitiés scientifiques qui sont si nécessaires à l'étude. Dans cette transformation excellente des mœurs de l'histoire ecclésiastique, une grande part de mérite revient à M. l'abbé Duchesne. C'est un diocèse très large et très ouvert que l'histoire ecclésiastique, et on peut dire que chez nous il en est l'évêque, et même quelque peu l'évêque des *partes infidelium*, car il a plus d'un hérétique parmi ses diocésains.

Voilà une bien longue préface pour un article qui doit être court. Il faut maintenant donner une idée de ce qu'est le livre qui nous occupe.

Le *Liber pontificalis* est l'historiographie, officieuse et non officielle, et souvent fantaisiste, de l'Église romaine. On attribuait autrefois notre livre à Anastase le Bibliothécaire, vivant au IX^e^ siècle, mais il n'a presque rien à faire avec ce personnage. Il s'étend, avec les diverses continuations qui lui ont été données, jusqu'à Martin V, qui fut fait pape par le concile de Constance, ou même jusqu'à Pie II, mais sa partie principale date du commencement du VI^e^ siècle : il est vrai que cette partie primitive est rédigée d'après des documents anciens, dont le principal est un catalogue des évêques de Rome qui remonte à l'an 354. Les origines de l'histoire de l'Église romaine sont naturellement plus fabuleuses qu'historiques, et, à l'exception de saint Pierre dont il défend le pontificat et le martyre, sans en indiquer du reste l'année, M. Duchesne, poussant la prudence jusqu'à l'extrême, évite de donner aucune date antérieure à l'an 230. Pour la critique des plus anciennes périodes, les monuments de Rome, en particulier les tombeaux des évêques et la galerie des portraits des papes dont il existe encore des débris à Saint-Paul-hors-les-Murs, apportent à l'histoire le concours le plus précieux. Même lorsqu'elle est légendaire, l'histoire de Rome repose toujours sur la topographie et la légende est, pour l'histoire locale, un témoin de première importance.

Le nœud de la discussion, pour l'étude des parties anciennes du *Liber pontificalis*, est dans l'étude d'un catalogue schismatique du temps de l'antipape Laurentius (vers 514) et d'un groupe d'apocryphes qui sont du même temps et qui roulent autour de l'histoire du pape Silvestre, de Libère et de Félix II. Peut-être les considérations auxquelles les apocryphes silvestriens ont amené M. Duchesne sont-elles la partie la plus neuve et la plus originale de son travail.

Digitized by Google

La notice de saint Silvestre fournit encore à notre éditeur l'occasion de reconstituer l'ancienne basilique de Saint-Pierre, et à partir de ce temps les Vies des papes se chargent de longues énumérations des dons faits aux églises de Rome : ces listes sont des documents inappréciables à tous égards, lorsque l'éditeur sait les faire parler. Sous prétexte d'annoter son texte, M. Duchesne nous donne, dans le cadre de l'histoire des papes, tous les éléments de l'histoire ancienne de l'Église.

L'époque de la grande histoire et de l'histoire vraie, dans le *Liber pontificalis* continué, c'est le temps de Charlemagne et le IXe siècle, ce sont les Vies du pape Adrien Ier et de ses successeurs. Les biographies des papes de ce temps sont écrites par des témoins de leur règne. Puis vient l'époque obscure, le temps de l'abaissement de la papauté, le Xe siècle. Pendant cette période désolante qu'on a appelée le « siècle de plomb », l'historiographie pontificale se tait. Entre 886 et 1048, nous n'avons que des catalogues de noms, et, pour les illustrer, il nous faut recourir à la triste Chronique de Benoît de Soracte, dont le latin est aussi grossier que les mœurs du temps : *Factus est lubricus sui corporis et tam audaces, quantum nunc in gentilis populo solebat fieri.* Je ne copie pas la suite : on parlait plus sévèrement encore des papes, au temps de la pornocratie. Mais avec Hildebrand, l'histoire se réveille. Le *Liber pontificalis* recommence avec saint Léon IX, le pape alsacien. « C'est lui, dit un chroniqueur du Mont-Cassin, qui commença à invoquer le nom de l'Éternel. » Mais ce fut l'époque des grandes batailles. C'est le temps des pamphlets comme fut la Chronique belliqueuse de Bonizo, l'évêque de Sutri, ou de ces Annales romaines qui sont le mémorial des ennemis de la papauté. Guibert de Ravenne, l'antipape de Grégoire VII, a lui aussi une littérature. La notice de Grégoire VII est puissante d'intérêt. Le procès-verbal de l'élection du pape, l'excommunication d'Henri IV, la scène de Canosse racontée sans ménagement, en font un morceau historique aussi éloquent que considérable : « A la ville de Canosse, où était notre seigneur le Pape, le roi vint avec peu de gens, et pendant trois jours il se tint à la porte du château, pieds nus et vêtu de bure, implorant avec d'abondantes larmes l'aide et la consolation de la pitié apostolique, jusqu'à ce que tous ceux qui étaient présents fussent tellement émus de compassion et de miséricorde, qu'ils se mirent à intercéder pour lui avec beaucoup de prières et de larmes, admirant la dureté insolite de ce cœur, et plusieurs s'écriant que ce n'était pas là la sévérité du jugement apostolique, mais la cruauté implacable d'un tyran. »

La Vie des papes du XIIe siècle a été conservée par un manuscrit important, signé par un moine du midi de la France, Pierre-Guillaume, dont M. Duchesne nous montre la retraite studieuse dans un couvent du diocèse de Reims. L'historiographe de la papauté, à cette époque, est Pandolfe. M. Duchesne s'attache à ce biographe étrange d'une époque troublée, avec un intérêt particulier. Il relève avec un sourire, dans la vie de Gélase II, la singulière aventure du pape et de son crucigère, fuyant mal équipés à travers les rues de la ville pendant que les terribles Frangipani assaillent l'église de Sainte-Praxède :

Digitized by Google

Hunc crucifer sequitur, cecidit, muliercula quem tunc
Invenit, abscondit, sonipemque crucemque recondit
Et in sero reduxit.

Il faut que Pandolfe ait été bien cruel pour avoir le cœur à rire de ces tristes événements. Je la trouve désolante, au contraire, l'histoire de ce vieillard qui s'enfuit misérablement par les petites rues de l'Esquilin, poursuivi par des soudards et portant la fortune de l'Église, et qu'on retrouve le soir dans un champ, au pied des murs de Rome, seul au milieu de quelques pauvres femmes qui pleurent avec lui. Car ce fut une terrible histoire que celle des successeurs de Grégoire VII. Héritiers de la politique impitoyable d'Hildebrand plutôt que de sa ferme volonté de réformer l'Église, ils ne régnaient plus que sur un tas de ruines. Tout conspirait contre eux, l'Empereur, qui luttait pour la vie, la noblesse factieuse, et le peuple rebelle; le clergé subissait à peine leur loi, et c'étaient souvent « des taureaux au col raide » que ces serviteurs indociles de l'Église. Cependant on se souvenait que le Christ avait dit : « Mon règne n'est pas de ce monde », et ceux qui les accablaient se réclamaient de l'Évangile. Et malgré tout, la papauté est demeurée debout.

Ce n'est pas la première fois que l'historiographie pontificale a été dure pour l'Église. Le *Liber pontificalis* a été plus d'une fois injuste à l'égard des papes. C'est lui qui a fait du pape Libère un hérétique, et c'est sur son autorité que Dante a mis Anastase II dans les enfers. Le *Liber pontificalis* est parfois quelque peu schismatique, de même qu'on voyait au Latran le portrait d'un antipape, Anaclet : tant était troublée, à certains moments, la conscience des catholiques.

Je ne dis plus qu'un mot des dernières continuations du *Liber pontificalis*, en particulier de la célèbre Chronique de Martin le Polonais, des Vies des papes de Bernard Gui et des biographies du XIV^e^ siècle. C'est par les marges du manuscrit de Pierre-Guillaume que s'est introduite dans l'historiographie officielle la fable de la papesse Jeanne, tirée de Martin le Polonais, et ce fut l'ordre des Dominicains qui se fit le propagateur de cette légende, insultante entre toutes pour la papauté dont les Frères Prêcheurs étaient pourtant les meilleurs soutiens.

L'édition du *Liber pontificalis* est ornée de beaux *fac-simile*, dus à M. Dujardin. Des tables admirablement faites terminent ce précieux ouvrage, compagnon indispensable de tous ceux qui auront à étudier l'histoire de l'Église dans l'antiquité chrétienne et au moyen âge.

SAMUEL BERGER.

Digitized by Google

Ludwig Huberti. — **Gottesfrieden und Landfrieden.** — *Rechtsgeschichtliche Studien.* — Erstes Buch : *Die Friedensordnungen in Frankreich.* Mit Karte und Urkunden. — Ansbach, C. Brügel und Sohn, 1892, 1 vol. in-8, xvi-593 pages.

M. Huberti, qui s'était déjà fait honorablement connaître au monde savant par deux essais relatifs à l'histoire de la paix de Dieu, et consacrés, l'un à l'étude du développement de cette institution en France, l'autre, à l'examen de son influence sur le droit municipal, s'est proposé d'écrire une histoire générale des institutions de paix au moyen âge.

L'ouvrage complet aura trois volumes. Le premier seul a paru, mais les autres, nous apprend l'auteur, ne tarderont pas à le suivre. Ce premier volume forme, d'ailleurs, un tout parfaitement distinct : il embrasse, dans toute son étendue, l'histoire des institutions de paix dans la France du moyen âge. La principale de ces institutions fut la paix de Dieu, d'origine essentiellement française et ecclésiastique, que M. Huberti a soin de distinguer, dès le début de son ouvrage (p. 20), d'une autre institution de paix, dont il aura à parler dans les volumes suivants, le *Landfriede*. Celle-ci, postérieure chronologiquement à la paix de Dieu, s'en distingue en ce qu'elle est d'origine à la fois laïque et germanique.

Le premier volume de l'ouvrage se divise en deux parties d'étendue fort inégale, mais par cela même exactement proportionnées au sujet dont traite chacune d'elles. La première comprend les institutions de paix ecclésiastiques, la seconde les institutions de paix royales.

M. Huberti commence par rechercher l'origine des institutions de paix ecclésiastiques et il la trouve dans les décrets des conciles de Charroux (989), de Narbonne (990) et d'Anse (994). Il décrit avec détail les circonstances historiques qui prédestinaient l'Aquitaine à être le berceau de la trêve de Dieu. C'est, en effet, sous cette forme que se traduit le premier effort du clergé pour atténuer les maux véritablement excessifs dont les guerres privées étaient une cause incessante pour la société du moyen âge. Il montre ensuite comment la trêve de Dieu, soit au point de vue des personnes et des biens qu'elle protégeait, soit à celui du temps pendant lequel elle devait être respectée, soit enfin au point de vue des sanctions qui en garantissaient l'observation, prit, au cours du XI^e^ siècle, une extension et une autorité toujours croissantes. Il fixe à l'année 1054, date du concile provincial de Narbonne, le moment de son plein épanouissement. Il montre comment, à son avis, elle rentre, mais toutefois sans s'y confondre, dans la conception plus générale d'une paix de Dieu, dont les conciles établirent les règles dans des chapitres spéciaux de leurs canons. La distinction ainsi établie était destinée à se maintenir jusqu'au moment où la paix et la trêve de Dieu, confondues à leur origine, devaient de nouveau se confondre lors de leur déclin.

M. Huberti expose avec soin, à l'aide d'exemples détaillés, les résultats pratiques de pacification sociale réalisés, pendant le moyen âge, grâce au fonction-

Digitized by Google

nement des institutions de paix ecclésiastiques, ou, pour parler comme il le fait lui-même, d'accord avec son système, grâce au respect de la paix de Dieu. Il montre également l'influence exercée par la paix de Dieu sur le droit municipal. Il fait voir enfin, comment, après avoir reçu l'approbation des conciles généraux et de la papauté, cette institution, malgré son origine toute locale, finit par acquérir une autorité générale dans la société chrétienne et par prendre place dans le *Corpus juris canonici*, c'est-à-dire dans la législation de l'Église universelle.

Mais, pas plus que les autres institutions humaines, la paix de Dieu, établie en vue de besoins contingents et transitoires, ne pouvait échapper à la loi d'évolution qui domine toute l'histoire. M. Huberti montre très bien que lorsque les circonstances historiques qui lui avaient donné naissance vinrent à se transformer, elle se transforma à leur suite. Dès le début du XIII^e^ siècle la papauté la supprima par prétérition, c'est-à-dire qu'elle négligea désormais de lui donner place dans ses actes législatifs. Elle ne reparut dans les conciles du XIII^e^ siècle, que détournée de sa fin originaire : on s'en servit contre l'hérésie albigeoise comme d'un moyen de répression de l'*haeretica pravitas*. Elle disparut enfin vers le milieu de ce siècle, et les conciles de Béziers (1246) et de Valence (1248) sont les derniers qui la mentionnent encore.

Dans la seconde partie de son volume, M. Huberti traite des institutions de paix d'origine laïque et royale. Les deux chapitres qui composent cette partie et qui s'enchaînent très logiquement l'un à l'autre, exposent parfaitement, d'abord, les mesures prises par les rois de France pour assurer d'une manière de plus en plus large le maintien de la paix publique et, ensuite, lorsque leur pouvoir fut devenu plus fort, celles qu'ils prirent pour supprimer entièrement les guerres privées.

La seule analyse des matières traitées par M. Huberti suffit à démontrer de quel intérêt est son ouvrage au point de vue de l'histoire des religions. Bien que l'auteur ne soit ni théologien, ni philosophe, mais simplement historien et jurisconsulte (et plus jurisconsulte encore qu'historien), il est clair qu'en exposant l'évolution des institutions de paix d'origine ecclésiastique, au moyen âge, il a écrit une page importante d'histoire religieuse. S'il est, en effet, une religion qui ne tienne pas tout entière dans ses dogmes, c'est assurément le catholicisme, et personne ne niera que s'occuper de l'action sociale qu'il a exercée au cours des siècles ce ne soit encore, et très directement, s'occuper de lui.

M. Huberti, s'il n'a pas apporté à son étude cette originalité de vues qui renouvelle les questions, au risque, il est vrai, de mettre parfois le lecteur un peu en défiance, y a fait preuve, en revanche, d'une très grande application et d'une entière conscience. Il connaît à fond toutes ses sources et aucun des ouvrages, même les plus récents, qui rentrent dans la bibliographie de son sujet, n'a été oublié par lui. On peut même dire que s'il pèche, c'est par excès de scrupule. C'est être trop complet, par exemple, beaucoup trop complet, que de citer, sur-

Digitized by Google

tout en matière d'études médiévales, le nom de Capefigue à côté de noms tels que ceux de MM. Viollet, Luchaire et Fustel de Coulanges. C'est encore par excès de scrupule que M. Huberti non seulement cite tous ses textes mais tient à les mettre, dans toute leur étendue, sous les yeux de son lecteur. Il est agréable assurément pour celui-ci de n'avoir à faire aucune recherche à l'effet de vérifier les citations d'un ouvrage qui en contient beaucoup, mais il est certain, d'autre part, que la reproduction intégrale des textes entraîne des longueurs fort regrettables.

Si à ces longueurs on ajoute celles qui résultent du commentaire exégétique que la citation d'un texte appelle presque inévitablement, on reconnaîtra que trop citer, c'est s'exposer à être confus, à mettre sur le même plan les idées essentielles et les idées accessoires, à multiplier enfin, comme dit le proverbe, les arbres qui empêchent de voir la forêt. C'est là un défaut assez grave et contre lequel M. Huberti devra se tenir en garde. Son livre n'en est pas moins un fort bon livre, et auquel, tout compte fait, on ne peut reprocher que l'excès même de ses richesses. Il sera lu et consulté avec le plus grand profit.

M. Huberti rappelle dans sa préface le mot de Mommsen, que c'est par son contenu qu'un ouvrage doit justifier son droit à l'existence. Qu'il se rassure! Non seulement le sien mérite de vivre, mais il fait honneur à celui qui l'a composé.

LUCIEN DE SAINTE-CROIX.

CH. JORET. — **La Rose dans l'antiquité et au moyen âge.** — *Histoire, Légendes et Symbolisme.* — In-8°, x-480 p., 1892. Paris, E. Bouillon, éditeur.

L'objet de ce livre considérable, où M. Joret a étalé une fois de plus les trésors accoutumés de son érudition, est tout d'abord quelque peu difficile à saisir, tant sont multiples les sujets qui y sont traités et tant est lâche en apparence le lien qui les unit. C'est à la fois une contribution à l'histoire de l'horticulture et de la pharmacie, un chapitre ajouté à l'histoire des usages et habitudes sociales de l'antiquité et du moyen âge, une anthologie des divers poètes qui ont donné aux roses une place en leurs vers et un recueil de légendes; ajoutez à cela d'amples renseignements sur le rôle joué par la rose dans le symbolisme religieux et surtout dans ces allégories qui emplissent les récits des mystiques, et des détails précis sur l'emploi qu'on a fait de cette fleur comme motif décoratif. L'essentiel cependant, et M. Joret le déclare lui-même, ce sont les légendes, bien qu'à vrai dire elles n'occupent point la plus large partie du volume. M. Joret avait publié dans le recueil de mémoires que les élèves français de M. Gaston Paris ont offert à leur maître à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de sa réception au doctorat, un travail sur la Légende de la rose au moyen âge chez

Digitized by Google

les nations romanes et germaniques; c'est ce mémoire qui constitue comme le premier noyau du livre plus étendu que M. Joret présente aujourd'hui aux érudits. Mais M. J. a cédé au désir d'être complet; il a voulu rechercher dans les traditions de l'antiquité comme les premiers linéaments des légendes du moyen âge, et étudier parallèlement les légendes de l'Orient; puis il a cru indispensable de faire connaître l'histoire véritable de la fleur dont il contait l'histoire légendaire, et il a consacré plusieurs chapitres à la culture de la rose dans l'antiquité et au moyen âge, à ses usages dans la pharmacopée et la vie journalière, au rôle qu'elle jouait dans le culte et les cérémonies, à l'emploi qu'en ont fait dans la décoration les architectes et les orfèvres, aux noms enfin de lieux ou de personnes qui tirent leur origine du nom même de la rose. Voici quelles sont les parties du livre qui intéressent spécialement les études religieuses : p. 45-49 : légendes grecques relatives à l'origine et à la couleur de la rose; p. 50-54 : la rose, attribut d'Aphrodite, d'Éros, de Dionysos, des Grâces et des Muses; p. 90-95 : emploi des roses dans le culte des dieux, et p. 95-99 dans les cérémonies nuptiales; p. 100-112 : usages funéraires des roses; p. 123, 197-203 : légendes orientales sur l'origine, la couleur et les épines de la rose; la rose, parure du paradis terrestre et du séjour céleste des bienheureux, p. 232-237; p. 237-258 : place de la rose dans la langue de la mystique chrétienne; p. 258-284 : son rôle dans les légendes des saints; valeur symbolique et emblématique de la rose dans les légendes profanes du moyen âge, p. 255-359; son rôle dans le culte chrétien, p. 390-399. Cette sèche énumération ne peut guère donner une idée de l'abondante et précise érudition que M. Joret a déployée en ces pages, du nombre considérable de renseignements intéressants et d'utiles références qu'on y trouvera sur toutes les questions que nous venons d'indiquer. Mais il y a quelque fatigue à aller chercher renseignements et références au milieu des détails multiples, des copieuses citations que prodigue M. Joret sans se lasser jamais. On pourrait trouver aussi que l'auteur a compris dans son recueil bien des légendes où la rose ne joue après tout qu'un rôle très secondaire et vraiment épisodique, et que le livre aurait gagné à en être allégé. A vrai dire, M. Joret n'a point écrit ce chapitre de la mythologie des plantes ou du *plantlore*, comme il préfère moins ambitieusement l'appeler, qu'il semblait nous promettre dans sa préface, mais il sera désormais facile et presque sans mérite de l'écrire, grâce aux matériaux qu'il a si laborieusement réunis. Il a, chemin faisant, fourni parfois de très utiles contributions à l'étude de certains thèmes légendaires; c'est ainsi qu'il a réuni (p. 345-351) de curieuses variantes de la légende des arbres entrelacés, qui complètent heureusement les notes qu'avait fait paraître sur ce sujet M. Gaidoz dans *Mélusine* (IV, 61, 85, 142).

L. MARILLIER.

Digitized by Google

Les Yézidiz. — *Épisodes de l'histoire des Adorateurs du Diable*, par J. Menant, membre de l'Institut. — Ernest Leroux, éditeur (*Annales du Musée Guimet. — Bibliothèque de vulgarisation*, t. V. — 1 vol. in-18 de VIII et 232 p.).

Au nombre des populations soumises au gouvernement de la Porte, on trouve, éparses dans certains districts du Kurdistan, des tribus séparées par les croyances et les mœurs à la fois des chrétiens et des musulmans : ce sont les Yézidiz, les *Adorateurs du Diable*! Après avoir subi pendant des siècles les persécutions les plus cruelles, il se peut que cette race inoffensive et laborieuse disparaisse un jour, moissonnée par le fer impitoyable des pachas. Leur réputation d'Adorateurs du Diable les marque de stigmates flétrissants et les désigne en bloc au mépris de leurs maîtres; pour eux, ce sont les derniers des êtres. Mohammed-Pacha s'écriait, plein d'indignation, en présence de l'accomplissement de certaines ablutions, que les femmes étaient sans pudeur, les hommes sans religion et les chevaux sans frein. C'étaient, selon lui, des mécréants plus sales que les Arabes et plus vils que les bêtes des champs! Si les Yézidiz ne fournissaient pas jadis de contingents à l'armée, ils n'en étaient pas moins *taillables et corvéables à merci*; à leur égard, toute exaction était licite. On se vengeait ainsi de l'horreur qu'inspire le culte qu'ils sont censés rendre au sombre Génie du mal, à Satan, qui a fait trembler sous sa loi le moyen âge entier, et au nom duquel on a envoyé aux bûchers tant d'innocents ou de malades! Certes les fêtes nocturnes et les purifications qui les précèdent peuvent, jusqu'à un certain point, éveiller dans l'imagination orientale des soupçons étranges qui assignent à ces réunions des causes monstrueuses et transforment les sanctuaires en lieux de débauche et de prostitution...

L'histoire des Yézidiz ne répond pas toutefois à la terreur que le nom de leur divinité répand autour d'eux; ils sont, pour la plupart, laborieux, propres et hospitaliers; un missionnaire, qui vit près d'eux dans les montagnes du district de Van, m'en faisait récemment un certain éloge. Ils se distinguent peu des populations qui les entourent et semblent chercher à complaire aux Musulmans et aux Nestoriens; mais, pour les uns et les autres, ce sont les derniers des hommes, des *rayas*, et si un Turc veut injurier quelqu'un, il le traite de *Yézidi*!... Ce qui les caractérise, c'est, malgré cette apparente souplesse, leur horreur de tout mélange avec les autres sectes; ils ne cherchent pas à faire de conversions et ne se marient qu'entre eux, pour conserver la pureté de la race. Seuls, leurs chefs politique et religieux apprennent à lire et à écrire, pour satisfaire aux besoins de leurs relations avec le gouvernement turc.

M. Menant, lors de ses premiers travaux sur les écritures cunéiformes et de ses rapports avec sir Henry Layard, avait été frappé de la situation exceptionnelle de cette secte. L'étude d'une religion qui ne repose que sur des traditions vagues et dont les adeptes ne peuvent se réclamer d'aucun code, est

Digitized by Google

curieuse par elle-même et acquiert un puissant degré d'intérêt, quand on découvre qu'elle enfante des martyrs. Mêlé à divers épisodes de la vie malheureuse des Yézidiz, sir Henry Layard avait été à même d'améliorer leur sort, grâce à l'intervention de l'ambassadeur d'Angleterre auprès de la Porte, et il avait obtenu un firman qui les mettait sur un pied d'égalité avec les autres sujets du sultan. Il faut reconnaître, à l'honneur des représentants de la Grande-Bretagne, qu'ils usent généralement de leur influence auprès des gouvernements étrangers pour la cause de la justice et de l'humanité. C'est ainsi que les souffrances des Zoroastriens restés en Perse ont été allégées par l'intervention de leurs frères de l'Inde, qui réussirent à intéresser en leur faveur sir Henry Rawlinson, Mr E. B. Eastwick, et à obtenir l'abolition de l'écrasant tribut appelé *jazia*. M. Menant avait toujours désiré s'occuper spécialement de ces pauvres délaissés; il avait recueilli des renseignements et se disposait à mettre en lumière les documents rassemblés dans un intérêt tout personnel, pensant qu'ils n'avaient plus qu'une valeur purement historique, lorsque de nouvelles persécutions sont venues donner à ces pages une actualité que l'auteur n'avait pas en vue. Nous apprenons, d'ailleurs, que les vexations ont cessé; Omar-Pacha a été rappelé, et le calme semble rétabli.

Les Yézidiz sont répandus dans le Kurdistan, le Diarbekr et la province russe d'Erivan. On en rencontre depuis le lac de Van jusqu'à Mossoul, dans les districts d'Asheeta, du Tiyari et dans la vallée de Sheikh-Adi. Il y en a en Perse, dans la Transcaucasie, près des rives du Goktcha, et même en Géorgie où ils ont fui pour éviter les Kurdes. Leurs principales résidences sont groupées dans le Sindjar, chaîne de montagnes qui s'élèvent, à l'ouest de Mossoul, au milieu du désert. Des sommets les plus élevés, on découvre, d'un côté, de vastes plaines qui s'étendent jusqu'à l'Euphrate, et de l'autre des pâturages bornés par les verdoyantes collines du Kurdistan. On aperçoit à l'horizon Nisibin et Mardin, ainsi que les vallées de Baadri et de Sheikh-Adi, enfin, aux derniers plans, les pics couverts de neige du Bohtan et du Tiyari.

D'où viennent ces adorateurs du sombre principe, qui se conservent, malgré leur ignorance, purs de toute alliance, et dont les traditions ethnographiques sont aussi confuses que celles qui touchent à leur religion? Certains les disent descendants du sheikh obscur *Yezid* ou *Yezid Ier*, le deuxième calife ommiade; d'autres, au contraire, les font venir de la ville de Yezd, ainsi que M. Portoukalian cherche à le prouver, à cause de la particule *i* qui signifie « habitant de », tandis qu'une antique tradition les suppose originaires de Bousrah et de la contrée du Bas-Euphrate; après leur migration, ils se seraient arrêtés en Syrie, puis auraient pris possession des montagnes du Sindjar et se seraient répandus dans les autres districts du Kurdistan. Les Yézidiz étant absolument ignorants de leur histoire, il est difficile ou plutôt impossible d'obtenir des renseignements précis. Il faut s'en rapporter aux missionnaires et aux voyageurs; c'est ce qu'a fait M. Menant. Après sir Henry Layard, il a interrogé, d'une part, Rich, Ains-

Digitized by Google

worth et Chantre; de l'autre Badger et Fletcher; il a recueilli les dires des curieux modernes Minassé Tcheraz, Cazandjian et Siouffi; il a fait des recherches dans les vieux auteurs, jusque dans le *Théâtre de la Turquie* de Febvre; il a compulsé Niebuhr si bien informé, Olivier, le Père Garzoni, etc. En effet, s'il connaissait par sir Henry Layard les points importants, il fallait essayer de remonter plus haut et de voir si l'on n'arriverait pas à projeter quelque clarté sur l'origine de la religion et de la secte. Malheureusement chaque auteur prenait à tâche de ne répéter que ce qu'avait dit son prédécesseur, et ce qui avait été dit était absolument obscur. Quelque peine qu'on se donne, le passé des Yézidiz reste entouré de mystères. Le culte qu'ils sont censés rendre au principe du mal les fait juger dangereux et nuisibles. Ne doit-il pas se produire des scènes mystérieuses et étranges dans le sanctuaire de Sheikh-Adi, alors que la nuit venue, la vallée entière s'éclaire de mille feux et retentit de cris effrayants? que se passe-t-il dans l'obscurité de la tombe du Prophète, quand les prêtres et quelques initiés seuls s'y renferment jusqu'au jour? Admis à assister aux fêtes et à pénétrer dans l'enceinte sacrée, sir Henry Layard déclare n'avoir rien vu, rien observé qui fût contre les lois de la bienséance. Autorisé à interroger les prêtres et à discourir avec eux, il n'en a obtenu rien de plus que ce qu'il savait déjà, et les prêtres ne s'étaient montrés ni défiants ni obscurs! Qu'auraient-ils caché à quelqu'un qui était leur plus fidèle ami? Certes Layard doit être, et est assurément le mieux informé de tous ceux qui ont traité ce sujet; pourtant s'il les a réhabilités dans ses charmants récits, s'il a su mettre en relief leurs épreuves et leur constance, il n'a pas apporté de plus grandes clartés, quant à leur culte et à leur dogme.

Voyons toutefois ce que nous pouvons dégager de ces notions confuses. — Ce qui frappe d'abord, c'est la hiérarchie spirituelle et temporelle : au sommet, un chef religieux et un chef politique, puis viennent les *sheikhs*, les *pirs* et les *fakirs*, autant de degrés du sacerdoce qui correspondent aux besoins de la secte, ensuite les employés religieux subalternes attachés au service du culte : les *kawals* (ceux qui savent bien parler), les *tchavichs* ou serviteurs de la tombe, les *kotchaks* qui mettent leur temps et leur travail à la disposition de l'Émir pour abattre le bois nécessaire aux constructions pieuses ou à l'entretien de la cuisine de Sheikh-Adi, lors des réunions de pèlerins. Il n'est pas jusqu'aux femmes qui n'aient des devoirs spéciaux. La *kabana*, veuve ou vierge, toujours accompagnée de *farrachs*[1], est la supérieure des *fakraïas*, sortes de diaconesses chargées avec la *kabana* de l'entretien de la tombe du Prophète.

C'est dans la vallée de Sheikh-Adi, à 20 milles à l'est de Rabban-Hormuzd, que se trouve le sanctuaire. C'est là que se passent ces fêtes célèbres qui réunissent, à certaines époques, les pèlerins yézidiz[2] venus de tous les points

1) Le *farrach* a le devoir d'allumer les lampions placés devant les tombeaux pendant que la *kabana* s'occupe de l'encensement.

2) La construction est d'antique origine; le plan reproduit d'après Badger (voy. Menant, p. 130) en donne une assez juste idée.

Digitized by Google

même des plus éloignés, lorsque la tranquillité des pays qu'ils traversent est assurée par une heureuse paix. Deux fois témoin de ces réjouissances, sir Henry Layard en a donné d'admirables récits (voy. Menant, p. 137). Escorté de Hussein-Bey, le chef politique de la secte, jeune homme de haute taille, plein d'urbanité et de grâce orientale, sir Henry arriva, pour la première fois, dans la vallée, entouré d'une foule compacte. De toutes parts, on se bousculait, on se pressait autour des marchands de dattes de Bousrah, de figues du Sindjar, de raisins d'Amadiyah ; on parlait ; on discourait. Les chefs, au crépuscule, déroulèrent leurs tapis sur les toits des constructions destinées à recevoir les pèlerins et préparèrent le repas ; « puis, comme la nuit avançait, les pèlerins, au nombre de cinq mille, allumèrent les torches qu'ils avaient apportées avec eux et se répandirent dans la forêt ; l'effet était magique. On distinguait faiblement dans l'ombre des groupes affairés, les hommes allant çà et là, les femmes et les enfants assis au seuil des portes ou pressés autour des petits marchands qui exposaient leurs denrées dans la cour, tandis que mille lumières réfléchies dans les fontaines et les ruisseaux jetaient une faible lueur à travers le feuillage et scintillaient au loin. Pendant que je contemplais, dit sir Henry, cette scène extraordinaire, le bourdonnement de la foule s'apaisa tout à coup ; un chant solennel et mélancolique s'éleva dans la vallée. Il ressemblait à une antienne majestueuse que j'avais admirée, quelques années auparavant, dans une cathédrale gothique. Je n'ai jamais entendu, en Orient, de musique aussi douce et aussi pathétique »...

Jusqu'ici, ce semble, rien de comparable aux épouvantables préludes des réunions décrites par del Rio, Michaelis ou Lancre, de la *Messe noire*, proche parente de la Jacquerie, qui ne réunit que des désespérés.

Toutefois, sir Henry raconte que, vers minuit, jamais il n'avait entendu de hurlements plus effrayants que ceux qui s'élevèrent alors dans la vallée. « L'heure et le lieu étaient bien choisis pour la scène étonnante qui se passait autour de moi, et que je contemplais avec ravissement, dit-il. C'était ainsi, sans doute, qu'on célébrait jadis les rites mystérieux des Corybantes, quand ils se rencontraient en quelque bois sacré » ; et il ajoute qu'il ne s'étonna plus que de telles cérémonies eussent donné lieu à des histoires de rites inavouables et de mystères obscènes qui ont rendu exécrable le nom des Yézidiz. Introduit dans le temple, il fut témoin des danses vertigineuses des *fakirs* et entendit les hymnes sacrées ; nul fait répréhensible ne se passa devant lui. L'esprit impur n'avait suggéré aucun acte odieux.

Les Yézidiz observent pour la naissance, le mariage et les funérailles quelques cérémonies sans importance. Quant au fameux *Mélek-Taous* qu'il a été donné à Badger et à Layard de voir et de dessiner, c'est un *sandjak*, un symbole (non pas une idole), littéralement un « étendard », si l'on se reporte à la signification en turc. C'est *Mélek-Taous* que portent, en signe de leur mission, les *kawals* qui vont faire rentrer dans les provinces les pieux tributs qu'ils

Digitized by Google

prélèvent au bénéfice de l'Émir. La perte de l'un d'eux constitue un malheur irréparable, et les Yézidiz affirment que, malgré les guerres et les massacres, aucun *Mélek-Taous* n'est tombé entre les mains des Musulmans.

Si l'on reproche aux Yézidiz le manque de livres religieux ou de code renfermant l'ensemble de leurs croyances[1], ils exhibent un fragment de poème, sorte d'hymne de reconnaissance et d'hommage; mais c'est en vain qu'on y chercherait les traces d'un système religieux; aussi n'est-ce que d'après les traditions et les légendes accréditées qu'on peut reconstituer certains aperçus. Dès le début, au sujet de la création du monde et de l'homme, on se trouve en présence des plus étonnantes conceptions (voy. Siouffi, *Journ. asiat.*, p. 253). J'ai amicalement reproché à M. Menant de n'avoir pas tenu compte de ces renseignements, mais il m'a répondu qu'il les avait omis sciemment, ne voulant pas exciter la verve satirique du lecteur et l'égayer au détriment de ces pauvres ignorants; « car, enfin, dès qu'on est en présence d'un système cosmogonique consigné dans les livres sacrés parvenus jusqu'à nous et qu'on n'envisage pas la formation du globe et l'apparition des règnes à un point de vue purement scientifique, libre à chaque peuple de se réclamer de telle création idéale qu'il aura acceptée, hindoue, mazdéenne ou biblique; le désaccord est toujours aussi grand entre la foi et la raison. Que le Brahme invoque la tradition védique de l'œuf d'or séparé en deux, le Mobed, la puissance de l'Honover; ont-ils, l'un ou l'autre, le droit de sourire de la naïveté du Yézidi qui croit que son Dieu, sous la forme d'un oiseau, s'est tenu pendant des siècles sous un arbre unique poussé au milieu de l'Océan et a créé le monde dans un accès de colère »?

Laissant de côté ces puérilités, on s'accorde à reconnaître que les Yézidiz croient à l'existence d'un être suprême essentiellement bon. Certains disent qu'il s'appelle *Ayed*; ils ne lui offrent pas de sacrifices, ne lui adressent pas de prières et éloignent avec soin tout sujet de conversation qui s'y rapporte; ils vénèrent également Satan, dont ils ne prononcent jamais le nom; une allusion à ce sujet les irrite et les courrouce. Tous les voyageurs sont d'accord sur ce point; c'est ce qui fait qu'on persiste à croire que les Yézidiz, malgré leurs dénégations, adorent le diable. Si on les presse de questions, ils répondent qu'ils ne l'adorent pas, qu'ils le vénèrent seulement comme un ange déchu qui sera réhabilité un jour. Il y a, comme on le voit, un souvenir confus des traditions mazdéennes; leur respect pour le feu, qu'ils évitent de souiller, les rattache vaguement aussi aux Zoroastriens. D'un autre côté, ils tiennent en grande vénération l'Ancien Testament, et ne rejettent ni le Nouveau ni le Koran. Ils croient à la métempsycose..... Que conclure d'un tel mélange? — Est-ce là vraiment un ensemble suffisant pour motiver cet attachement désespéré qui les a livrés tour à tour à la rapacité des Turcs et des Kurdes, avec Mohammed-

1) On sait que les Musulmans sont censés respecter les sectes qui possèdent des livres sacrés.

Digitized by Google

Pacha, Noûr-Allah et Beder-Khan-Bey? — Est-ce pour ces lambeaux de croyances informes qu'ils ont blanchi les défilés des montagnes que sir Henry Layard a vus encore couverts d'ossements d'hommes, de femmes et d'enfants (Menant, p. 198 et suiv.), qu'ils se sont fait massacrer, douze cents! sur la colline de Koyoundjik par le cruel bey de Rowandouz sous les yeux des Mossouliotes groupés sur leurs terrasses, spectateurs impassibles de la scène sanglante?

Il y avait pourtant, parmi ces indifférents, des chrétiens nestoriens qui, plus tard, eux aussi, ont connu la persécution (voy. Ménant, p. 195 et suiv.). A la gloire de nos humbles Yézidiz, quand ils ont pu entrevoir un avenir meilleur, « ils se sont montrés assez éclairés pour comprendre que chaque peuple est libre d'adorer Dieu à sa manière, et ils ont construit, avec leurs pauvres ressources, une église pour les chrétiens d'Arménie... Ces Adorateurs du Diable ont élevé un temple chrétien! » (voy. Ménant, p. 223.)

J. D. M.

H. Brugsch. — **Die biblischen sieben Jahre der Hungersnoth nach dem Worlaut einer alt-ægyptischen Felsen-Inschrift.** — Leipzig. Hinrichs.

Schiaparelli. — **Una tomba egiziana della VI dinastia inedita.**

Lorsque parut cet ouvrage, il y eut, parmi les spécialistes et les apologistes qui veulent à tout prix trouver des preuves en faveur de la Bible, un grand émoi : les années de la famine biblique prédites par Joseph au Pharaon d'Égypte avaient été mentionnées sur une inscription ancienne! La nouvelle était en effet intéressante, et nul doute que, sur le simple titre de l'ouvrage que je viens de transcrire plus haut, un certain nombre d'acheteurs ne se soient empressés de se procurer le livre en question. Mais quelle déception! Dans l'ouvrage de M. Brugsch, et cela d'après lui-même, il n'y a rien autre chose qui puisse se rapporter à la Bible ou fournir quelque argument que ce soit en faveur des années de disette, que le titre même. Et c'est tout. Au lieu d'être une inscription ancienne, l'inscription ne date au contraire que du temps des Ptolémées, comme le montre la manière dont elle est écrite. La chose mérite d'être signalée. A un certain moment, les prêtres d'Éléphantine, pour ramener à eux les offrandes et la vogue qui prenaient un autre chemin, imaginèrent de composer une stèle où ils racontaient que leur dieu avait autrefois délivré l'Égypte d'une famine et qu'on l'avait récompensé en lui faisant de riches dotations. C'était un procédé indirect pour inviter les rois présents de l'Égypte à imiter la conduite de leur

Digitized by Google

prédécesseur Djoser. Malheureusement pour ces prêtres naïfs, quoique rusés, il ne semble pas que leur procédé ait servi à grand'chose et que les Ptolémées aient ramené les offrandes parties. Cette manière de faire n'était pas nouvelle; les prêtres d'Éléphantine ne faisaient que suivre la tradition, et peut-être savaient-ils que, sous la fin des dynasties nationales, leurs confrères de Thèbes avaient usé du même procédé pour attirer l'attention sur eux : leur stèle a été longtemps prise pour historique et elle est connue aujourd'hui sous le nom de stèle de Bakhtan. J'ai aussi montré, dans mes *Contes et Romans de l'Égypte chrétienne*, que les Coptes avaient suivi fidèlement la chaîne traditionnelle.

Il n'y a donc point là un témoignage quelconque qui puisse servir à fournir un argument, tant petit soit-il, en faveur du chapitre de la *Genèse* où Joseph prédit au Pharaon que l'Égypte sera soumise à sept années de disette après avoir eu sept années d'abondance. Le livre de la *Genèse* était composé depuis longtemps, lorsqu'il prit fantaisie au sacerdoce d'Éléphantine de graver cette stèle après avoir composé ce récit : malheureusement pour eux la fraude est trop évidente. Mais ce n'est pas une raison pour qu'un pareil monument n'ait aucune valeur : les apologistes en feront leur deuil, mais les géographes et les historiens en tireront profit, et même les philosophes en tireront quelque avantage. Sur le terrain de la géographie et de l'histoire, M. B. retrouve tous ses avantages et il a très bien fait ressortir les conclusions qu'il a su dégager de cette inscription fabuleuse : les prêtres égyptiens, comme les auteurs coptes, ne pouvaient en effet faire une complète abstraction des éléments réels dans leurs œuvres les plus imaginatives, c'était la condition *sine qud non* pour paraître véridique à leurs contemporains.

Tout autres sont les inscriptions d'un tombeau nouvellement découvert à Asouan par M. E. Schiaparelli et qu'il vient de publier dans son mémoire sur *Una tomba egiziana inedita della VI^a^ dinastia*. Ces textes sont bien authentiques, ils remontent bien à la VI^e^ dynastie et, par un hasard incroyable, ils se rapportent aux mêmes pays qui sont cités dans l'inscription sur laquelle M. Brusgch a construit son livre au titre alléchant. Ces textes sont déjà devenus célèbres, parce qu'ils répondent aux préoccupations contemporaines sur les conquêtes et les explorations en Afrique : les Égyptiens à la VI^e^ dynastie en faisaient aussi, non peut-être aussi loin que M. E. Schiaparelli l'a cru, mais en tout cas assez loin déjà. Cette tombe, qui a été trouvée dans les montagnes voisines de la première cataracte, touche surtout les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions*, parce qu'elle contient des idées morales que l'on est accoutumé à attribuer à la XII^e^ dynastie. En effet Hirkhouf, le possesseur de la tombe, s'exprime en ces termes : « J'ai fait à mon père une demeure..., j'ai été (docile envers) mon père, j'ai fait ce qui plaisait à ma mère, j'ai été bienveillant envers tous mes frères, j'ai donné des pains à l'affamé, des vêtements à celui qui était nu, des vases de bière à celui qui avait soif, etc. » C'est déjà comme un avant-goût des paroles évangéliques, et cela remonte à presque 5,000 ans avant J.-C. Quand même M. Schia-

Digitized by Google

parelli se serait dans son mémoire borné à faire ressortir ces paroles, il aurait rendu un grand service à l'histoire des idées et je l'en féliciterais bien sincèrement.

E. Amélineau.

Victor Schultze. — **Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums**, t. II. — Iéna, Costenoble; 1892; in-8 de viii et 392 p.

M. Victor Schultze, professeur à l'Université de Greifswald, a donné, il y a déjà près d'un an, le second et dernier volume de son Histoire de la chute du paganisme gréco-romain, dont le premier volume date de 1887. Les historiens ecclésiastiques étudient de préférence les luttes du christianisme et du paganisme pendant les trois premiers siècles. C'est un premier service que leur rend M. Schultze d'attirer leur attention sur la seconde phase de cet incomparable conflit, celle qui se déroule aux IVe, Ve et VIe siècles, après la victoire officielle du christianisme. Il se rattache ainsi aux travaux, si méritoires en leur temps, de deux historiens français, qu'il est encore utile de consulter aujourd'hui : l'*Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, de Beugnot (1835), et surtout l'*Histoire de la destruction du paganisme dans l'empire d'Orient* (1850), par Étienne Chastel, et il se rencontre avec un autre de nos compatriotes, M. Gaston Boissier, dont le dernier ouvrage, analysé ici même par M. Bonet-Maury (t. XXV, p. 108), a pour objet *La fin du paganisme*.

La coïncidence des publications de M. Boissier et de M. Schultze est bien propre à faire ressortir combien vaste et complexe est cette histoire de la lutte et de la fusion des deux grands courants d'où est sortie notre civilisation. L'un et l'autre nous offrent deux forts volumes sur ce même sujet et c'est à peine s'ils traitent les mêmes questions sur quelques points spéciaux. D'abord, M. Boissier ne s'occupe que de l'Occident, tandis que M. Schultze passe en revue toute l'étendue de l'empire. M. Boissier aborde l'histoire surtout avec les préoccupations du lettré; M. Schultze la traite plus volontiers en archéologue et en jurisconsulte. M. Boissier est un humaniste qui cherche avant tout comment la haute culture s'est christianisée; il nous expose, avec ce talent de conteur exquis dont ses livres et ses cours témoignent également, la piquante histoire du conflit entre le christianisme et le paganisme dans les hautes classes, chez les lettrés, chez ceux qui reçoivent de l'éducation. Le peuple ne paraît guère dans son livre. M. Schultze, au contraire, s'occupe fort peu des lettrés, se défie des docteurs de l'Église; il les ignore de parti pris; ce ne sont que des théologiens, des philosophes, des hommes de spéculation, petit groupe quelque

Digitized by Google

peu factice qui ne saurait représenter la foule chrétienne ; il aime mieux faire parler les pierres, demander ses renseignements aux ruines et aux inscriptions, aux décisions des conciles provoquées par la situation religieuse populaire. Le premier évoque la fin du paganisme dans quelques individualités considérées comme des types caractéristiques de l'époque ; le second aspire à ressusciter les réalités populaires dans toute leur complexité et avec le vague des états d'âmes sur lesquels nous n'avons pas de renseignements directs et dont les intéressés eux-mêmes ne se rendaient pas clairement compte. Comparer les deux ouvrages, c'est en faire ressortir les qualités distinctes, mais aussi les lacunes au point de vue historique. Ils se complètent.

Dans son premier volume M. Schultze avait traité la partie politique de son sujet, l'attitude du gouvernement à l'égard du paganisme depuis Constantin jusqu'à Justinien. Le second volume a tout d'abord pour objet l'étude des résultats de cette politique dans la jurisprudence, dans l'art, dans la littérature, dans le calendrier. Sauf dans le dernier chapitre qui présente une comparaison intéressante et, si je ne me trompe, originale des calendriers du chronographe de 354, de Polemius Silvius en 448 et des calendriers de l'Église chrétienne, cette première partie n'offre rien de bien nouveau.

Il n'en est pas de même de la deuxième partie qui constitue l'élément véritablement original et méritoire de l'ouvrage. C'est l'examen minutieux des renseignements que l'auteur a pu recueillir sur la disparition ou l'abandon des lieux de culte, des coutumes, des rites, des pratiques du paganisme dans chaque province ou chaque groupe de provinces de l'empire. Ici l'auteur a réellement frayé une voie nouvelle et tout à fait recommandable. Il est parti de l'idée fort juste que la transition du paganisme au christianisme n'est pas un phénomène simple et uniforme qui se soit manifesté sur toute l'étendue de la société antique, à peu près de la même façon, mais que cette évolution s'est accomplie différemment dans les diverses régions, suivant qu'elles avaient été plus ou moins pénétrées de civilisation gréco-romaine, suivant le tempérament des populations multiples comprises dans l'empire, suivant la nature des traditions religieuses locales, l'étendue des invasions de barbares, etc. Si l'on veut sortir des généralités et serrer de plus près la réalité historique, il ne suffit donc pas d'étudier la christianisation de l'empire en général, ni même tout simplement de distinguer, dans son étude, l'Orient et l'Occident, mais il faut suivre la transformation religieuse, province par province, parfois même jusque dans chaque cité particulière. M. Schultze, en introduisant cette méthode, dans l'histoire religieuse, du Bas-Empire a rendu le même service que M. Mommsen en donnant comme préface à l'histoire générale de l'empire une histoire des provinces sous la domination impériale.

Est-ce à dire qu'il ait tiré de cette méthode tout le profit qu'il est possible d'en tirer? L'auteur lui-même n'a pas cette prétention. Il sait mieux que personne quelles difficultés présente une œuvre novatrice comme la sienne. Son enquête en ce qui concerne la Gaule, l'Afrique, l'Italie, paraît bien incomplète : mais il

Digitized by Google

ne sera pas très difficile de la compléter par un dépouillement plus complet des travaux archéologiques et épigraphiques, sans sortir du cadre même tracé par M. Schultze. Aussi bien le principal intérêt de son ouvrage ne consiste-t-il pas dans l'analyse complète de tous les documents locaux, mais bien plutôt dans la juxtaposition de ces enquêtes régionales, qui permet pour la première fois de es passer en revue dans leur ensemble et de tirer de leur comparaison des conclusions, solidement étayées sur les faits.

Ces conclusions sont principalement les suivantes : 1° la législation dirigée par l'empire chrétien contre le paganisme fut sévère en théorie, mais l'application en fut faite dans des proportions très variables aux diverses parties de l'empire et, à part quelques exceptions, le gouvernement préféra temporiser plutôt que de recourir à la persécution officielle. L'Église fut moins tolérante ; ses évêques et surtout ses moines usèrent fréquemment de violences contre les édifices religieux du paganisme, sans que le gouvernement s'y opposât. Mais ici encore les personnes furent en général épargnées. — 2° La lutte entre le christianisme et le paganisme après Constantin ne présenta guère de violences que dans les petites villes et dans les campagnes. Dans les grandes villes, à l'exception d'Alexandrie, la transformation religieuse s'opéra sans troubles, malgré la persistance des idées et des pratiques païennes dans une partie de leur population, notamment dans l'aristocratie. La résistance plus opiniâtre des petites villes et des campagnes tient, d'une part, au fait qu'elles avaient moins profondément subi l'influence de la civilisation gréco-romaine, d'autre part, à l'attachement des magistrats municipaux à leurs fonctions et dignités religieuses. En ce qui concerne les campagnes, il faut ajouter que l'organisation du gouvernement épiscopal, établi dans les villes, ne fut guère favorable à l'évangélisation des campagnards. Le clergé urbain la négligeait et les évêques, jaloux de maintenir leur autorité sur le pays environnant leur ville épiscopale, ne favorisaient en aucune manière la constitution de centres d'action chrétienne en dehors de leur influence immédiate. Il fallut l'intervention des moines pour exercer sur les campagnards une action décisive. — 3° Les formes indigènes du paganisme, là où elles s'étaient conservées sous la religion d'importation de Rome et de la Grèce et là surtout où elles ne s'étaient pas laissé entamer par la civilisation impériale, offrirent beaucoup plus de résistance au christianisme que les cultes proprement grecs ou romains. Mais de toutes les religions antérieures, les plus récalcitrantes furent les religions sémitiques. C'est dans les pays où elles avaient conservé des adhérents que les luttes furent les plus violentes. Ces religions, en effet, provoquaient l'indignation des chrétiens par les immoralités qu'elles sanctionnaient bien plus encore que par leur idolâtrie, et leurs adeptes témoignaient d'une fidélité plus tenace que les autres, en sorte qu'à la fois l'attaque et la résistance furent plus ardentes.

La troisième partie du livre de M. Schultze a pour objet ce qu'il appelle « die religiöse Ausgleichungen », la liquidation religieuse, les éléments païens

Digitized by Google

qui passèrent du paganisme expirant au christianisme triomphant. C'est ici que les lacunes de l'ouvrage sont le plus sensibles. M. Schultze ne nous donne qu'une esquisse tout à fait sommaire de l'évolution intérieure par laquelle le christianisme s'est paganisé. Et cependant, n'est-ce pas là l'élément capital de cette histoire? Il est très intéressant, certes, de savoir que tel temple fut épargné par les chrétiens, tel autre saccagé, tel autre encore adopté à leur culte, mais il importe bien plus encore de savoir ce qui fut détruit, ce qui fut conservé ou ce qui fut adapté à la religion nouvelle, dans les esprits, dans les consciences, dans les cœurs des fidèles. L'histoire religieuse est avant tout une histoire morale; or cette histoire morale, M. Schultze n'en a tracé que des linéaments tout à fait insuffisants. A cet égard l'ouvrage de M. Boissier reprend toute sa supériorité, au moins pour ce qui concerne les classes instruites et lettrées. Mais l'histoire des croyances, des superstitions, des idées et des pratiques populaires, l'évolution religieuse, morale, rituelle, ni l'un, ni l'autre des deux historiens ne l'a retracée dans toute son étendue. C'est ici que leurs œuvres ont besoin d'être complétées pour que nous ayons vraiment une connaissance exacte de la fin du paganisme, ou plutôt de la dernière transformation du paganisme.

JEAN RÉVILLE.

Digitized by Google

CHRONIQUE

FRANCE

Les documents découverts par M. Bouriant dans une tombe chrétienne, à Akhmîm (l'ancien Panopolis), dans la Haute-Égypte, et publiés chez nous avec introduction et commentaire par M. Ad. Lods, ont provoqué le plus vif mouvement de curiosité et d'intérêt scientifique dans tous les cercles compétents à l'étranger. Nous n'avons pas à renseigner nos lecteurs à leur sujet. Dans la précédente livraison M. Ad. Lods leur a déjà présenté ces précieuses acquisitions et, dans les pages précédentes, MM. Sabatier et Eugène de Faye ont fait connaître les études qu'il leur a consacrées dans ses deux thèses de licence, soutenues devant la Faculté de théologie protestante de Paris. Ce que nous voulons signaler ici, c'est l'empressement quelque peu fiévreux des critiques les plus autorisés d'Allemagne et d'Angleterre à publier leurs jugements sur les textes nouveaux. Les mœurs du journalisme, où l'on cherche avant tout à être le premier à annoncer une nouvelle, dût-on ne pas se donner le temps de se renseigner bien exactement sur sa véritable signification, envahissent même le monde scientifique. A peine un texte nouveau de quelque importance est-il publié, que les critiques, philologues et historiens, se jettent dessus avec avidité et se livrent à une véritable lutte de vitesse pour être les premiers à rectifier le texte, à classer le document, à en dégager les conclusions historiques. On se rappelle le déluge de publications que suscita la découverte de la *Didaché*. Récemment l'écrit d'Aristote sur la Constitution d'Athènes a été l'objet d'un même empressement. Les trouvailles de M. Bouriant ont eu un sort analogue, surtout les fragments de l'Évangile et de l'Apocalypse de Pierre, à cause du grand intérêt que ces documents présentent — notamment l'Évangile de Pierre — pour la critique des évangiles canoniques et pour l'étude des origines du christianisme. En pays protestant surtout le nombre de ceux qui se consacrent à ces études de critique biblique est légion, et comme il n'y a plus grand'chose de nouveau à dire sur des textes qui ont été tant et tant de fois étudiés avec toutes les ressources de l'érudition et de la science la plus ingénieuse, on comprend que ce soit un vrai régal, pour les maîtres de la critique biblique, de se trouver en présence de fragments inédits. C'est là ce qui explique, sans l'excuser, comment il se fait que le pays où le monde scientifique s'est peut-être le moins occupé des précieuses découvertes de M. Bouriant, c'est le pays même qui a l'honneur de les

Digitized by Google

avoir provoquées et publiées. Nous ne pouvons signaler ici que des articles — très intéressants d'ailleurs — de M. Salomon Reinach dans les journaux *L'Estafette* et *La République française* du 5 janvier (tirage à part, chez Alcan) et une traduction française des fragments de l'Évangile de Pierre publiée à Boulogne-sur-Mer, par M. Victor Meunier.

Les fragments étendus du *Livre d'Hénoch* se prêtent moins aux études hâtives que les morceaux plus courts et plus faciles de l'Évangile et de l'Apocalypse de Pierre. Ils sont plus longs et ils exigent, pour être étudiés d'une manière critique, la connaissance de l'éthiopien, puisqu'il faut pouvoir comparer le grec avec la version éthiopienne que nous possédions seule jusqu'à présent. Mais les trop courts fragments du vieil évangile docète de Pierre pouvaient être rapidement examinés et l'on ne s'en est pas fait faute. Dès la fin de 1892 ils étaient déjà l'objet de trois publications émanant de membres de l'Université de Cambridge : le professeur titulaire de théologie en avait publié une édition critique; MM. J. Armitage Robinson et M. R. James lui avaient consacré deux conférences, dans lesquelles le texte est reproduit, amendé, muni de références aux écrits du Nouveau Testament et étudié dans ses rapports avec la littérature apocryphe. Enfin M. J. Rendel Harris avait présenté le nouveau document au public dans un petit volume où sont indiquées et partiellement résolues les principales questions critiques auxquelles il donne lieu.

En Allemagne, le maître des études historiques sur les premiers siècles de l'Église, M. Ad. Harnack, a pris tout naturellement possession des morceaux d'Évangile et d'Apocalypse, tandis que le maître des études éthiopiennes, M. Dillmann, prenait pour sa part le Livre d'Hénoch. Un tirage à part d'une communication détaillée à l'Académie des sciences de Berlin a précédé la publication des textes de l'Évangile et de l'Apocalypse dans le t. IX des *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alt-christlichen Literatur* par M. Ad. Harnack lui-même. Cette édition est accompagnée d'un commentaire et d'une introduction, extrêmement instructifs comme tout ce qui sort de la plume du professeur de Berlin. M. Harnack se distingue de la plupart des autres critiques en ne croyant pas que l'on puisse admettre avec certitude l'utilisation d'un ou de plusieurs de nos évangiles canoniques par l'auteur de l'Évangile de Pierre. Il fait ressortir une abondance de détails intéressants pour l'histoire évangélique, parmi lesquels nous signalons, avec M. Schürer, de la *Theologische Literaturzeitung*, les suivants : 1° D'après l'Évangile de Pierre, la condamnation et la crucifixion de Jésus eurent lieu avant le premier jour des pains azymes, par conséquent non le 15 nizan, mais le 13 ou le 14, suivant que l'on fixe le premier jour des pains azymes au 15 nizan, d'après le texte de la loi mosaïque, ou au 14 suivant l'habitude des Juifs contemporains de Jésus. — 2° L'Évangile de Pierre, aux versets 42 et 43, fait allusion à la descente de Jésus aux enfers pour prêcher l'Évangile aux ancêtres. — 3° D'après cet évangile la résurrection et l'ascension de Jésus se suivent sans intervalle. Il n'y est point parlé d'apparitions de Jésus aux saintes femmes ou

Digitized by Google

aux disciples, immédiatement après la résurrection, ni auprès du tombeau, ni à Jérusalem. Les disciples retournent en Galilée, sur les bords du lac de Génésareth, et c'est là seulement que, dans la suite du récit qui nous manque, se plaçaient les apparitions de Jésus. M. Harnack montre fort bien que cette tradition doit être plus ancienne que celle de nos évangiles synoptiques.

Ces quelques détails suffiront, sans doute, à convaincre même les profanes des grosses questions soulevées par le nouvel évangile, malheureusement si incomplet. Quant à l'Apocalypse de Pierre, ce fut un des écrits les plus lus et les plus estimés des premiers chrétiens ; les nouveaux fragments confirment ce que l'on savait déjà sur le caractère matériel des espérances et des convictions d'un grand nombre de chrétiens à l'époque des origines.

Et le flot des revues montait toujours ! Il s'en fonde continuellement de nouvelles et la dispersion des travaux dans ces trop nombreux recueils, d'autant moins répandus qu'ils se multiplient davantage, a pour résultat qu'il devient de plus en plus difficile de se procurer au bout de quelques années des mémoires de valeur, lorsqu'ils n'ont pas été réunis en volume par l'auteur. Ces réflexions mélancoliques nous sont inspirées par la première livraison d'un nouveau recueil trimestriel, la *Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne*, publiée sous la direction de M. J. Halévy, chez l'éditeur Leroux (prix : 20 francs par an). A moins qu'il ne faille prendre à la lettre l'association de l'adjectif « sémitique » au substantif « Revue », et qu'il ne faille voir dans ce nouveau périodique, non pas une publication ayant pour objet l'épigraphie et l'histoire sémitiques, mais un recueil inspiré par l'esprit sémitique ou ayant le caractère sémitique, le besoin ne s'en faisait pas sentir. Nous avons déjà tant de périodiques où tous les articles de M. Halévy qui couvriront les pages de la Revue sémitique auraient fort bien pu trouver place ! La première livraison, en effet, est presque entièrement occupée par des travaux de M. Halévy. On y trouve d'abord la suite des Recherches bibliques, publiées longtemps dans la *Revue des Études juives*, et qui renferment, à côté de tant d'observations précieuses inspirées à l'auteur par son étonnante érudition, tant de partis pris et de singularités. Autant on goûte l'ingénieuse et hardie reconstitution d'une scène d'histoire palestinienne intitulée « Un gouverneur de Jérusalem vers la fin du XV^e^ siècle avant J.-C. », autant les amis les mieux disposés pour le savoir de M. Halévy regrettent de le voir commencer avec l'apparition d'Abraham une période d'histoire réelle pour le peuple hébreu et nous présenter, comme une réalité historique, d'ailleurs très excusable, la ruse d'Abraham qui fait passer Sarah pour sa sœur. M. Alfred Boissier et M. J. Perruchon ont prêté leur concours à M. Halévy, le premier en publiant deux documents assyriens relatifs aux présages, qui seront traduits ultérieurement et qui promettent d'être le point de départ d'une étude très intéressante sur cet élément important de la religion chaldéenne ; le second en publiant et traduisant une lettre éthiopienne adressée au roi Georges de Nubie

Digitized by Google

sous le patriarcat de Philothée (981-1002 ou 1003), pour demander à celui-ci un abouna ou métropolitain. Le mérite de M. Halévy éclate ainsi, non seulement dans ses propres mémoires, mais encore dans ceux des élèves qu'il a formés.

Une autre revue nouvelle, également publiée par M. Leroux et devant paraître tous les trois mois en numéros de 10 à 12 feuilles, peut être considérée en quelque sorte comme la continuation d'un savant recueil déjà avantageusement connu. La *Revue de l'Orient latin*, en effet, se propose de poursuivre l'œuvre commencée par le regretté comte Riant dans les *Archives de l'Orient latin*. Elle embrassera dans ses investigations, tous les sujets qui, de près ou de loin, touchent à l'histoire des relations de l'Occident et de la Terre-Sainte pendant le moyen âge : pèlerinages aux Lieux saints, voyages, état des communautés chrétiennes dans les pays occupés par les Croisés ; histoire des Croisades et de tous les événements qui s'y rattachent. L'archéologie et la paléographie, la sigillographie et la numismatique tiendront dans la *Revue* une place importante.

Les matériaux publiés seront rangés sous trois rubriques : Inventaires et descriptions de manuscrits; Publication de documents; Mémoires et Notices. Une Chronique donnera de brèves indications sur les ouvrages importants parus ou à paraître et sur les faits d'actualité intéressant l'Orient latin. Une Bibliographie concernant les ouvrages et périodiques spéciaux publiés dans l'année sera donnée à la fin de chaque volume.

Le Comité de rédaction fait appel à tous les savants français et étrangers qui seraient disposés à s'associer à ses travaux. Il s'adresse tout spécialement aux anciens collaborateurs des *Archives de l'Orient latin*, dont le concours a donné une si haute valeur aux deux volumes de cette publication.

La *Revue de l'Orient latin* est publiée sous la direction de MM. le marquis de Vogüé et Ch. Schefer, avec la collaboration de MM. A. de Barthélemy, J. Delaville Le Roulx, L. de Mas Latrie, Paul Meyer, E. de Rozières, et G. Schlumberger. Le secrétaire de la rédaction est M. C. Kohler. Voici le sommaire du premier numéro : *Le comte Riant*, par M. le marquis de Vogüé; *Les patriarches latins de Jérusalem*, par M. de Mas Latrie; *L'ordre de Montjoye*, par M. J. Delaville Le Roulx; *Actes passés à Famagouste*, par M. Desimoni; *Éclaircissements sur quelques points de l'histoire de l'Église de Bethléem-Ascalon*, par le comte Riant.

Le prix de l'abonnement est fixé à 25 francs pour Paris, 26 francs pour les départements et 27 francs pour l'étranger.

— *G. Maspero. Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, 1er vol. (Paris, Leroux ; gr. in-8 de XII et 415 p.). M. Maspero et son éditeur, M. Leroux, ont été frappés de l'extrême difficulté que les amis des antiquités égyptiennes éprouvent à se procurer la plupart des petits mémoires publiés depuis le com-

Digitized by Google

mencement du siècle par les égyptologues français. Ils ont pensé qu'il y avait intérêt à recueillir ces études dispersées et à les grouper dans des volumes d'un format commode et d'un prix modéré. De là est née la *Bibliothèque égyptologique* dont nous annonçons ici le premier volume.

Il n'était que juste d'inaugurer cette publication en recueillant tout d'abord les très nombreux mémoires que le directeur de la « Bibliothèque », M. Maspero, a écrits depuis 1867 et qui témoignent de sa prodigieuse activité scientifique. M. Maspero lui-même a pensé qu'il ne pouvait mieux faire que de réimprimer en un seul volume les mémoires qu'il a consacrés à la mythologie et à l'archéologie égyptiennes, et nous avons plaisir à constater que les plus importants de ces mémoires, ceux qui ont révolutionné nos connaissances sur la religion égyptienne, sont ceux-là mêmes dont la *Revue de l'Histoire des Religions* a eu la primeur.

M. Maspero avoue lui-même qu'il a été obligé d'entreprendre ces études religieuses par les exigences de ses travaux d'histoire et de grammaire, plutôt qu'il ne s'y est adonné par goût. « Je suivais au début, dit-il, comme il était naturel, la route tracée par les grands égyptologues qui s'étaient occupés de ces sujets : par Lepsius, par Chabas, par Dévéria, surtout par E. de Rougé, qu'on est toujours sûr de rencontrer partout au premier rang. Je croyais vraiment à l'unité du dieu égyptien, à son immatérialité, à la sublimité de l'enseignement que donnaient ses prêtres; tout était Soleil pour moi comme pour mes maîtres et l'axiome *Nomina numina* me paraissait être la règle de toute recherche sérieuse. Le contact direct des monuments ébranla d'abord, puis détruisit ma foi égyptienne ; je dus reconnaître que les Égyptiens eux-mêmes ne semblaient jamais avoir professé, ni seulement soupçonné, la plupart des belles doctrines qu'on leur prêtait si généreusement. En analysant les stèles funéraires du Louvre, j'en étais arrivé à définir la nature et le rôle de ce mot *ka* si étrangement transformé en une sorte de thème pronominal... La doctrine du *double* demeura trois ans pleins à l'épreuve, et je ne me décidai à la divulguer qu'en 1878.

« ..... On s'est étonné d'abord — et peut-être scandalisé — de voir ce que devenait entre mes mains la vieille sagesse égyptienne, puis on s'est habitué à l'envisager de plus près et l'on a trouvé que, somme toute, le vrai l'emportait dans le jugement que j'en prononçais. Aujourd'hui, après quatorze ans, j'ai cause gagnée auprès de beaucoup de gens » (p. v-vii).

Rien ne saurait mieux faire ressortir l'importance de ce nouveau volume que les déclarations de M. Maspero lui-même telles que nous venons de les transcrire. On y trouvera les rapports présentés à l'Institut égyptien sur les fouilles et les travaux exécutés en Égypte de 1881 à 1886, les mémoires sur l'Histoire des âmes, le Double et les statues prophétiques, le Rituel du sacrifice funéraire, le Livre des morts, etc. Les articles de géographie et d'histoire seront groupés dans un second volume qui ne se fera pas longtemps attendre.

Digitized by Google

— *M. Paul Decharme. Euripide et l'esprit de son théâtre* (Paris, Garnier; gr. in-8 de IV et 568 p.). Tout le monde sait que l'étude des tragiques fournit de précieux éléments à la connaissance de la religion grecque. Nous ne sortons pas du cadre de cette Revue en signalant ici le beau volume que notre collaborateur, M. Paul Decharme, vient de consacrer à Euripide et à son théâtre. Si la seconde partie, consacrée à l'art dramatique chez Euripide, est du domaine de la critique littéraire, encore qu'elle renferme un chapitre sur les interventions divines dans les drames du poète grec, la première, qui a pour objet l'analyse de l'esprit critique chez Euripide, appartient en grande partie à l'histoire morale et religieuse. M. Decharme y étudie les rapports d'Euripide avec les philosophes et les sophistes, sa critique des traditions religieuses, ses idées morales, ses opinions sur la société et la politique. Sans doute, personne ne peut rendre absolument nouveau un sujet qui a déjà été traité de toutes les façons et à tous les points de vue. M. Decharme, tout le premier, déclare qu'il ne prétend pas renouveler un Euripide inconnu, mais « pour qui veut avoir de lui une image aussi fidèle qu'il est possible, les traits nouveaux, même très légers, qui s'ajoutent à sa physionomie, ne sont pas à négliger ». On ne saurait trouver de guide plus aimable que M. Decharme pour refaire connaissance avec le philosophe et le poète, ainsi retouché et mis au point des travaux critiques modernes.

Pour l'historien de la religion grecque Euripide offre un intérêt tout particulier, parce qu'il est le contemporain et, à beaucoup d'égards, le confrère des sophistes. « Il avait en commun avec eux l'esprit de recherche qui examine tout et met tout en question, l'ironie qui perce à jour les préjugés régnants et les idées conventionnelles, l'audace sceptique qui ébranle dans leurs fondements les traditions religieuses » (p. 58). Cette critique s'adresse notamment aux idées que ses contemporains se faisaient des dieux et aux légendes qu'on racontait à leur sujet. Aux dieux multiples de l'imagination populaire, voire même à la personne d'une divinité unique, Euripide substitue une force inconnue, impénétrable en son essence, mais qui se manifeste sous deux aspects : celui des lois de la nature ; celui de l'intelligence humaine. M. Decharme ne croit pas qu'Euripide, devenu vieux, se soit converti à une sorte de mysticisme dionysiaque, ni qu'il ait été attiré par la secte orphique, assez répandue de son temps. Il s'est élevé contre tous les préjugés qui se rattachent à la religion ; il a attaqué l'art mensonger de la divination, les abus du droit d'asile. Il a émis des doutes sur la valeur de la religion du serment. Ses idées sur la vie et la condition humaines sont pessimistes, et sa conception de l'immortalité semble comporter la disparition de l'individualité et consister en un retour de l'âme dans l'éther. Il est sceptique à l'égard des mythes et des légendes partout où l'existence même de ses drames ne l'oblige pas à avoir du moins l'air d'y croire. Quelle est la part d'initiative et de réflexion personnelle du poète dans cette profession de libre pensée ? c'est ce qu'il est et ce qu'il sera probablement tou-

Digitized by Google

jours impossible de déterminer. Mais il est certain qu'en prêtant la magie de son langage et la grande voix populaire de la scène à des idées qui, sans lui, seraient restées davantage renfermées dans un cercle restreint de philosophes et de sophistes, il contribua beaucoup à les répandre.

M. *Paul Regnaud*, professeur à la Faculté des lettres de Lyon, est infatigable à soutenir la thèse qu'il a exposée dans son récent ouvrage sur le *Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne* (voir *Revue*, t. XXV, p. 376 et suiv.). Cette fois, c'est dans une brochure sur l'*Atharva-Véda et la méthode d'interprétation de M. Bloomfield* (Paris, Leroux) qu'il reprend à nouveaux frais la démonstration que les hymnes védiques ne sont pas autre chose que la description du sacrifice sous sa forme matérielle et extérieure. « Dans la peinture et l'apologie de ce sacrifice-type, les hymnographes, soit que leurs œuvres remontent à une époque où la simplicité du culte n'admettait encore l'usage d'aucun rite, soit que toute leur attention ait été concentrée autour du phénomène d'ignition qui constituait pour eux l'essentiel du sacrifice, les hymnographes, dis-je, n'ont vu ou voulu voir que ce phénomène même et le jeu des deux éléments, le liquide inflammable et le feu de l'autel auquel il est dû. Leurs auteurs n'y ayant mis que cela, ou ne saurait trouver autre chose dans les textes védiques. Aussi la seule méthode qui puisse en donner la clé consiste-t-elle précisément à écarter les *realia* imaginaires sous lesquels les commentateurs, à commencer par ceux de l'Inde, en ont enfoui le vrai sens, pour mettre en pleine lumière la seule réalité *réelle* qu'ils contiennent » (p. 54-55). Comme les beaux travaux de M. Bloomfield, « Contributions tho the interpretation of the Veda » et son édition du Kauçika-sûtra s'inspirent de principes tout différents, il est naturel que M. Regnaud ait à cœur de montrer que le savant indianiste américain comprend mal les textes, qu'il substitue à tort des interprétations appuyées sur les commentaires indigènes à celles qui ressortent des documents védiques eux-mêmes et qu'il se trompe, lorsqu'il affirme que pour en saisir le vrai sens il est indispensable de les rattacher aux pratiques, aux légendes ou même aux spéculations théologiques antérieures dont ils sont la déformation liturgique.

Les indianistes jugeront les interprétations respectives de M. Bloomfield et de M. Regnaud. La thèse même de l'honorable professeur de Lyon, nous l'avons déjà dit, soulève de fortes objections. Mais elle ne saurait être discutée en quelques lignes. La *Revue* y reviendra prochainement.

Nous avons reçu d'un autre de nos collaborateurs, M. *G. Bonet-Maury*, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, la leçon d'ouverture de son cours sur l'histoire ecclésiastique du XIX^e^ siècle, prononcée à la séance officielle de rentrée, le 3 novembre 1892, et publiée ensuite chez l'éditeur Fischbacher avec le Rapport annuel de M. le doyen Lichtenberger. M. Bonet-

Digitized by Google

Maury avait choisi comme sujet la vie et les œuvres d'*Ignace Dœllinger*. Le célèbre professeur de Munich est bien, en effet, une des figures les plus originales et les plus caractéristiques de l'histoire religieuse moderne et l'un des exemples les plus éclatants de l'évolution que la science théologique et la critique historique a déterminée dans notre siècle, chez les hommes même les plus religieux et les plus attachés à l'Église, mais plus attachés encore au culte de la vérité qu'à leur parti et plus soucieux de loyauté intellectuelle que d'opportunisme ecclésiastique. La première partie du travail de M. Bonet-Maury est consacrée au récit de la vie de Dœllinger et à sa carrière de publiciste. La seconde partie, nécessairement plus originale, nous montre l'évolution de sa pensée sur trois questions capitales : le pouvoir suprême dans l'Église ; l'autorité en matière de foi ; les rapports de l'Église avec l'État et les dissidents. Un parallèle intéressant entre Dœllinger et Lamennais est à signaler, alors même que ces deux grands esprits n'offrent que des analogies plus superficielles que réelles.

L'histoire religieuse à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 9 décembre* 1892 : M. *Geffroy* écrit de Rome qu'on vient de trouver, au cours des travaux exécutés au mont Capitolin pour l'érection du monument à Victor-Emmanuel, une inscription en l'honneur d'une prêtresse attachée au culte de la *Dea magna caelestis*, divinité adorée à Carthage, et à celui du *genius loci* du mont Tarpéien. On a repris aussi les travaux du Panthéon. Les fouilles ont fait découvrir, au-dessous du seuil du portique, des constructions du temps d'Auguste. Cette découverte soulève diverses questions, qui ne peuvent être encore résolues.

M. Bertrand, président, communique une note de M. le Dr *Vercoutre*, médecin-major, relative aux *tatouages* dont les indigènes de Tunisie se couvrent les membres et la face. Il a reconnu que tous ces tatouages reproduisent, plus ou moins altéré, un seul et même type : une sorte de poupée, vue de face, les bras étendus. C'est la reproduction, conservée sans modification sensible par la tradition, du petit mannequin, aux bras étendus, qui, sur les monuments antiques de la Phénicie et de Carthage (stèles phéniciennes de Lilybée, stèles puniques d'Hadrumète, lampes néopuniques de Carthage), figure ce que les archéologues ont nommé le « symbole de la trinité punique ». C'est un singulier exemple de la persistance d'un type traditionnel et populaire. On avait déjà fait une remarque analogue sur le symbole de la main ouverte, qui figure sur tant de stèles puniques de Carthage et qu'on retrouve aujourd'hui en Tunisie, où, pour écarter le mauvais œil, l'Arabe le peint sur le mur de sa maison.

— *Séance du 23 décembre* : M. *Oppert* continue sa lecture sur des découvertes chronologiques et sur la fixation exacte de diverses dates, qui intéressent également l'histoire biblique. Il a retrouvé le système d'intercalation du calendrier chaldéen, qui consiste en un cycle de dix-neuf ans. Les périodes commencent, comme tous les autres cycles, à l'année 712 avant notre ère. Dans cette année, le premier jour de l'an coïncidait avec l'équinoxe, et Sirius se leva le 1er Ab.

Digitized by Google

Les intercalations eurent lieu d'après les nécessités astrologiques. Nous savons maintenant que Nabuchodonosor monta sur le trône en juin 605, que Jérusalem fut détruite le lundi, 31 juillet 587, et Babylone prise par Cyrus le mercredi, 28 octobre 539 avant notre ère. Ces résultats, fait remarquer l'auteur de la communication, sont d'une précision jusqu'ici inconnue pour ces périodes reculées.

— *Séance du 13 janvier* 1893 : M. *Philippe Berger* communique une inscription punique trouvée à Maktar par MM. Bordier et Delherbe, et dont il doit la connaissance à M. Gauckler, inspecteur des antiquités et des arts. Elle a 2 mètres de longueur et se compose de 10 colonnes, de 4 à 6 lignes chacune ; la pierre sur laquelle elle est gravée paraît avoir été un linteau de porte. C'est la dédicace de la portion orientale d'un temple, portion appelée, dans cette inscription, *mizrach* : M. Berger rapproche ce *mizrach* du *mihrab* des mosquées arabes. La construction de l'édifice avait été provoquée par une vision des divinités Tât et Amon ; une statue de Tât avait été érigée en même temps. Les sept dernières colonnes ne contiennent qu'une liste de noms propres, les uns puniques, les autres berbères, d'autres encore latins.

— *Séance du 27 janvier* : M. *Geffroy* écrit de Rome que les travaux exécutés dans le palais Cafarelli, à Rome, ont mis à jour un pan de mur qui a probablement appartenu à la *cella* orientale du temple antique de Jupiter Capitolin.

— *Séance du 10 février* : M. *Clermont-Ganneau* lit une étude sur l'embouchure du *Jourdain* dans la mer Morte et le déplacement de l'extrémité septentrionale de cette mer depuis l'antiquité. Le livre de Josué dit que la limite entre les tribus de Juda et de Benjamin était formée par une ligne allant de Jérusalem à l'embouchure du Jourdain. Aujourd'hui, cette embouchure étant à la latitude même de Jérusalem, la ligne dont il s'agit serait dirigée de l'est à l'ouest. Mais le texte ajoute qu'elle passait par Beth-Hoglah, ville dont l'emplacement est connu, car elle a conservé son nom, sous la forme arabe Kasr-Hadjlâ : or, une ligne tirée de Jérusalem à Kasr-Hadjlâ se dirigeait, non vers l'est, mais vers l'est-nord-est, et irait rencontrer le Jourdain, non à son embouchure, mais à 6 ou 7 kilomètres plus haut, au lieu dit Kasr-el-Yahoûd, où la tradition place le baptême de Jésus. De plus, la rive du Jourdain, de Kasr-el-Yahoûd à l'embouchure, longe une vaste dépression de terrain qui semble un marais desséché ; et, précisément, le livre de Josué mentionne, à l'extrémité de la limite qu'il décrit, un marais ou une lagune de la mer *Morte*, *lâshôn*, appelé la lagune du Nord, par opposition à celle qui existe encore aujourd'hui à l'extrémité méridionale de la même mer et qu'il appelle la lagune du Sud. Il est encore question de ce marais septentrional, voisin du Jourdain, dans Flavius Josèphe, à propos de la lutte entre les frères Asmonéens, Jonathan, Simon et Jean, et le général syrien Bacchidès. Enfin, un pèlerin russe qui visita la Terre Sainte en 1106 et 1107 de notre ère, l'higoumène Daniel, témoigne que de son temps la distance de Kasr-el-Yahoûd était d'un peu plus de 4 kilomètres, tandis qu'aujourd'hui cette

Digitized by Google

distance est 6 de à 7 kilomètres. De toutes ces circonstances, on peut conclure que, soit par l'effet de l'évaporation, soit par l'accumulation des dépôts d'alluvion, le rivage septentrional de la mer Morte a reculé de siècle en siècle vers le sud, tandis que le cours du Jourdain s'allongeait d'autant. A l'époque où fut écrit le livre de Josué, la mer Morte atteignait Kasr-el-Yahoûd, et c'était là qu'elle recevait les eaux du Jourdain ; au temps de l'higoumène Daniel, la mer avait perdu et le fleuve gagné 4 kilomètres; depuis sept siècles, le mouvement s'est continué à raison d'environ 300 mètres par siècle. Il est évident qu'il ne s'arrêtera pas là.

L'histoire religieuse dans les périodiques français. — Dans la *Revue des Deux-Mondes* deux articles de la livraison du 1er janvier concernent l'histoire religieuse en France. C'est d'abord l'étude de M. *Émile Faguet* sur *Ballanche*, dont il a peut-être un peu trop exagéré l'importance, puisque de pouvoir être pris pour un représentant typique d'un certain courant intellectuel ne signifie pas que l'on ait créé ce courant ni que l'on ait personnellement exercé une grande influence. Pour le malheur de ce pays l'action de Ballanche ne fut rien à côté de celle de Chateaubriand. M. Faguet le montre fort bien, Ballanche, avec infiniment moins de talent et un esprit bien nuageux, a singulièrement mieux compris les conditions d'une renaissance religieuse conforme aux tendances et aux besoins du XIXe siècle. Il a conçu un christianisme démocratique et en quelque sorte évolutionniste; avec Herder et avec Vico il a eu l'intuition de la philosophie de l'histoire et il a compris, mieux que Volney et Dupuis, la valeur du développement religieux dans l'histoire de l'humanité. Sans doute, son interprétation des mythes procède plus de l'imagination que de la science; il n'en a pas moins été un des premiers à reconnaître la valeur scientifique, dirai-je, des traditions mythiques pour l'histoire morale de l'humanité. L'histoire des religions doit le ranger parmi ses précurseurs à côté de Herder, mais bien au-dessous de lui, car ni l'influence ni la portée d'esprit de ces deux hommes ne peuvent être mis en parallèle.

L'autre article est de M. *Ch.-V. Langlois* sur l'éloquence sacrée au moyen âge. S'appuyant sur les travaux bien connus de M. Lecoy de la Marche, les travaux moins connus et cependant si méritoires de M. Hauréau, sur le livre de M. l'abbé Bourgain et le t. XXVI de l'*Histoire littéraire de la France*, M. Langlois a donné d'un sujet passablement embrouillé une exposition très claire, même pour les profanes, et où l'on sent à chaque page la connaissance et la pratique personnelle des textes médiévaux. Rien de plus faux que de s'imaginer une prédication uniforme au moyen âge : il faut distinguer le sermon qui s'adresse aux clercs de celui qui s'adresse au peuple, le genre du XIIe et celui du XIIIe siècle. Au XIIe siècle fleurit l'éloquence des moines de Saint-Victor et des Cisterciens, artistique, travaillée, littéraire; elle dédaigne la science et fait appel au sentiment. Au XIIIe siècle la scolastique envahit la chaire chrétienne et la glace, tandis que l'éloquence populaire des Franciscains, des Dominicains,

Digitized by Google

se fait familière jusqu'à la grossièreté, devient pratique, toute farcie d'anecdotes, d'exemples, jusqu'à ce que la propagation des procédés mécaniques, jointe à l'action stérilisante de la scolastique, tarisse la source de l'inspiration individuelle au XIVe siècle et tue l'éloquence sacrée au moment même où l'éloquence politique commence. Ces études sur la prédication au moyen âge sont de la plus grande utilité pour l'histoire religieuse, parce que l'on ne s'est guère occupé jusqu'à présent que de l'histoire des controverses dogmatiques ou ecclésiastiques et de l'histoire politique de l'Église. L'étude de la prédication est bien autrement propre à nous faire connaître l'état moral et spirituel du peuple chrétien.

Dans la *Mélusine* (livr. de novembre-décembre) nous remarquons une très intéressante application de la mythologie iconographique dans l'article de M. Gaidoz sur la *Vierge aux sept glaives*. Après avoir rappelé les piteuses explications que les théologiens liturgistes donnent du type bien connu de la Vierge aux sept glaives dite Notre-Dame des Sept-Douleurs, M. Gaidoz n'hésite pas à mettre cette représentation en rapport avec celles de l'Istar assyrienne et de l'Artémis-Diane grecque, si souvent représentées avec des armes, des flèches ou des carquois qui semblent rayonner de leur dos. « Pour nous, dit-il, l'image et le mythe de Notre-Dame des Sept-Douleurs sont sortis d'une image. Un cylindre assyrien ou quelqu'autre pierre gravée est arrivé en Italie au moyen âge ; on connaît les rapports fréquents de commerce que l'Italie du moyen âge entretenait avec l'Orient. Une image de femme ne pouvait être prise que pour celle de la Vierge Marie : que l'on songe aux nombreuses images de déesses gréco-romaines prises pour des images de Vierge Marie! Mais que pouvaient signifier ces armes que l'on voyait paraître derrière la figure féminine et comme traversant sa poitrine? C'étaient sans doute des glaives et que pouvaient-ils signifier? Un clerc ingénieux ne manqua pas de deviner qu'ils étaient le symbole de douleurs : le passage de l'Évangile que nous venons de citer (c'est-à-dire *Luc*, II, 35, paroles de Siméon à Marie : Un glaive te traversera l'âme) confirme aussitôt cette explication. Les glaives étaient au nombre de sept : il ne s'agissait que de trouver — et c'était facile — les sept principales douleurs de la Vierge Marie. »

Ces interprétations chrétiennes données à des images de l'art gréco-romain sont nombreuses au moyen âge. Aussi l'explication proposée par M. Gaidoz ne pourrait-elle paraître bizarre qu'à ceux qui ne sont pas familiarisés avec l'archéologie médiévale. Le type de Notre-Dame aux sept glaives étant bien acclimaté dans l'Église a subi, à son tour, une modification du fait de la dévotion moderne au Sacré Cœur. La Vierge est représentée, la poitrine ouverte et le cœur à nu ou placé devant la poitrine et traversé de sept glaives. D'autre part, le type iconographique une fois adopté par l'Église a provoqué un culte et des dévotions spéciales : l'Église lui a assigné un jour de fête spécial (il y en a même deux); des sanctuaires nombreux ont été placés sous son patronage spé-

Digitized by Google

cial; des publications pieuses lui ont été consacrées; des prières spéciales lui sont adressées; elle a ses scapulaires, ses chapelets. Enfin — et c'est ici le bouquet de cette spirituelle et ingénieuse étude — les sept douleurs de la Vierge ont donné naissance aux sept allégresses de la Vierge, aux sept douleurs et aux sept allégresses de saint Joseph, lesquelles sont provoquées par les mêmes sept événements envisagés à un point de vue différent, à la dévotion des Sept dimanches en l'honneur de saint Joseph, et au cordon de saint Joseph avec ses sept nœuds. M. Gaidoz nous offre ici un exemple instructif des confirmations que les théories sur la formation des mythologies peuvent trouver dans l'étude des phénomènes religieux dans le monde moderne, ou tout au moins aux époques historiques où l'évolution des idées et des pratiques est plus facile à suivre.

D'un genre plus austère est l'œuvre ingrate et méritoire de M. *Franz Cumont* dans la « Revue archéologique » : *Catalogue sommaire des monuments figurés relatifs au culte de Mithra* (en tirage à part, chez Leroux). Les documents littéraires qui nous renseignent sur le mithriacisme sont bien pauvres, en sorte que la connaissance de ce culte, pendant un temps si répandu, s'acquiert surtout par l'étude des monuments que ses adeptes ont laissés sur toute la surface de l'ancien empire romain. Malheureusement ces monuments sont dispersés ; les uns ont disparu après avoir été découverts, d'autres ont été transportés dans des musées loin de leur lieu d'origine. La plupart n'ont été publiés que dans des recueils d'archéologie locale parfaitement inconnus et que l'on se procure difficilement. M. Cumont a donc rendu un service signalé à l'histoire de la religion mithriaque, en dressant ce catalogue des monuments figurés relatifs au culte de Mithra, et en le dressant d'une manière aussi consciencieuse. Il ne renferme pas moins de 271 numéros dont l'attribution mithriaque est certaine, 14 numéros dont l'appartenance au culte de Mithra est douteuse, et la liste de 17 pierres gravées où est figurée la scène de Mithra tauroctone. Enfin l'article contient encore, après une énumération des monuments falsifiés, la liste alphabétique des lieux où se trouvent actuellement les monuments cités.

M. Cumont demande qu'on veuille bien lui signaler les monuments, inscriptions ou documents de toute nature qu'il aurait omis dans ce catalogue. Depuis plusieurs années il se consacre à l'étude du mithriacisme et prépare sur cette religion si intéressante et encore trop mal connue un ouvrage de longue haleine sur lequel il y a lieu de fonder de grandes espérances.

Nouvelles et faits divers. — 1° Notre collaborateur, M. *Barth*, a été nommé membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres.

— 2° M. *Pierre Paris*, l'auteur des Bulletins de la Religion grecque publiés chaque année par la *Revue*, a été nommé professeur titulaire d'archéologie et d'histoire de l'art à la Faculté des Lettres de Bordeaux.

— 3° L'administration du *Musée Guimet* a mis en distribution le 2e volume de la traduction du *Zend-Avesta*, par M. *James Darmesteter*, contenant le Vendidad, les Yashts, le Khorda-Avesta — et la traduction du *Yi-King*, par

Digitized by Google

M. *P. Philastre*. Ces deux forts volumes forment les tomes vingt-deuxième et vingt-troisième des *Annales du Musée Guimet*. Nous y consacrerons bientôt des notices plus étendues.

— 4° M. *Henri Bois*, professeur à la Faculté de théologie de Montauban, a publié chez l'éditeur Fischbacher le *Dogme grec*. Voici les principales divisions de cet ouvrage : I. Le dogme grec et l'intellectualisme. — II. Le dogme grec et le dogmatisme. — III. Le dogme grec et l'essence du christianisme. — IV. Le dogme grec et la civilisation. — V. Le dogme grec et la science. — VI. Le dogme grec et l'évolution des dogmes. — Appendices : I. Religion et théologie ou fait et idée. — II. Philosophie et science. — III. Le dilemme du docteur Hatch.

— 5° Le *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieure au* VIII^e *siècle*, publié par M. *Edmond Le Blant* à l'Imprimerie nationale, dans la Collection des documents inédits sur l'histoire de France (in-4 de XXIII et 483 pp.), donne le texte et le commentaire de 450 inscriptions chrétiennes découvertes sur le sol de l'ancienne Gaule depuis l'apparition du recueil publié par l'auteur il y a vingt-sept ans. Les indications fournies par ces nouveaux documents sur la propagation du christianisme en Gaule confirment entièrement les conclusions auxquelles M. Le Blant s'était arrêté dans son premier ouvrage.

— 6° M. *Max van Berchem* annonce dans une lettre à M. Barbier de Meynard, publiée par le *Journal asiatique*, un projet de *Corpus inscriptionum arabicarum*. Dès à présent il a déjà sept cents inscriptions en portefeuille.

ANGLETERRE

— *J. Bent. The ruined cities of Mashonaland* (Londres, Longmans). M. Bent, accompagné de sa femme et de quelques amis, a consacré près d'une année, de janvier 1891 à janvier 1892, à l'exploration des ruines considérables qui ont été découvertes aux environs de Fort-National, entre le Limpopo et le Zambèse, dans le pays Mashona. Il n'a pu en dégager qu'une petite partie, grâce au concours de la Société royale de géographie et de la Compagnie anglaise sud-africaine, mais ses recherches semblent avoir été assez étendues pour prouver que ces monuments insuffisamment explorés sont construits selon le même type que ceux dont il a pu pénétrer les secrets. L'ouvrage que nous annonçons ici contient la description de ces fouilles, ainsi que des nombreux objets recueillis par les explorateurs. Des plans et des photographies permettent de suivre sans peine la description.

Ces très curieux monuments existaient déjà lors de l'arrivée des Portugais dans les mêmes parages, il y a quatre cents ans. Il ne saurait être question de les attribuer aux indigènes, parfaitement incapables de les construire. On ne peut pas davantage y voir des constructions érigées par des envahisseurs mohamétans; car les armes, les objets en fer et en bronze que l'on y a trouvés pré-

Digitized by Google

sentent un caractère nettement païen. La prédominance des emblèmes phalliques porte M. Bent à supposer que ces constructions, en forme de tours, ont été érigées par des négociants d'origine sémitique, par des Arabes païens, notamment par ces mêmes Himyarites qui passèrent aussi en Abyssinie, à Axoum. C'étaient vraisemblablement des forteresses et des dépôts commerciaux pour les négociants qui venaient faire le commerce de l'or. M. Bent doit se rendre en Abyssinie pour contrôler ces conclusions en étudiant sur place les ruines d'Axoum. Au point de vue de l'histoire religieuse les conclusions de M. Bent offrent un grand intérêt, mais on ne saurait se dissimuler qu'elles ont encore besoin d'être vérifiées et contrôlées.

— Le Dr L. H. Mills, *lecturer* de zend à l'Université d'Oxford, vient de commencer la publication de son grand travail, longtemps attendu des étudiants de l'Avesta, sur les Gâthas de Zoroastre. Le premier volume, qui vient de paraître, comprend le texte zend avec toutes les versions traditionnelles anciennes, c'est-à-dire les traductions pehlvie, sanscrite et persane, toutes transcrites et traduites, et un commentaire détaillé qui est la justification de la traduction anglaise publiée par le Dr Mills dans la collection des Livres sacrés de l'Orient (440 pages, publié à Leipzig, Brockhaus, 25 f.).

— Mme *Humphry Ward*, la femme d'élite fort connue en Angleterre aussi bien comme romancière que comme un des plus nobles apôtres de l'éducation populaire, a publié chez Smith et Elder, à Londres, la conférence qu'elle a faite l'automne dernier à Manchester, Liverpool et Leeds en faveur de l'institution appelée *University Hall*, dont nous avons déjà plusieurs fois entretenu nos lecteurs. Cette institution se rattache au même courant d'idées qui a donné naissance en Angleterre à l' « University extension movement ». Il s'agit de répandre parmi ceux qui n'ont ni les ressources ni les loisirs de puiser directement aux sources de la haute culture intellectuelle et morale, des connaissances et des goûts qui les élèvent au-dessus de la médiocrité et de la grossièreté de l'existence denuée d'alimentation spirituelle. Il s'agit tout particulièrement de fournir à ceux, que les formes ecclésiastiques de la religion ne satisfont pas, une instruction scientifique et sociale qui leur permette de se faire à eux-mêmes une religion toute morale, qui soit un principe de progrès dans leur vie individuelle et de solidarité bienfaisante dans la vie sociale. Il y a là une tentative très originale, inspirée par des vues très élevées et qui mérite d'autant plus d'attirer notre attention que ses promoteurs comptent particulièrement sur l'enseignement de l'histoire religieuse, indépendante de toute confession ecclésiastique et consistant dans la vulgarisation des travaux scientifiques sur l'histoire des religions, pour développer parmi leurs auditeurs cette religion que l'on pourrait appeler universaliste ou humaine, parce qu'elle est en quelque sorte le substratum de toutes les religions particulières. L'œuvre de University Hall se soutient uniquement par des souscriptions privées, grâce à la générosité et à l'initiative de quelques amis zélés, conformément à la précieuse habitude des Anglais de faire

Digitized by Google

leurs affaires par eux-mêmes, de compter sur leurs propres efforts et non pas sur l'intervention de l'État.

SUISSE

Nous avons reçu la première livraison de la *Revue internationale de théologie* publiée à Berne, chez Schmid Francke et Cie, par le Dr *E. Michaud*, professeur à l'Université de Berne, conformément à la décision prise à Lucerne, en septembre 1892, par le deuxième Congrès international ancien catholique. Le but de cette revue est surtout ecclésiastique. Elle est destinée à faire connaître les principes et les doctrines de l'Église ancienne catholique et à faciliter l'union des Églises chrétiennes par l'élucidation des questions qui les divisent encore. Cette élucidation, à laquelle les promoteurs attachent de si grandes et si généreuses espérances et que l'on ne peut s'empêcher de croire quelque peu chimérique, devra se faire surtout sur le terrain historique. A ce titre la nouvelle revue doit être signalée et mérite d'être saluée ici avec sympathie, comme un nouvel hommage à la nécessité d'étudier scientifiquement les phénomènes religieux.

Le sommaire de la première livraison est le suivant : *J. H. Reinkens*. Einiges ueber den Endzweck der Weltschöpfung. — *Nikephoros Kalogeras* (archevêque de Patras). Die Verhandlungen zwischen der orthodox-katholischen Kirche und dem Konzil von Basel ueber die Wiedervereinigung der Kirchen. — *Ed. Herzog*. Regnum caelorum vim patitur. — *E. Michaud*. La théologie et le temps présent. — *Weibel* et *A. Kiréef*. Der Kongress in Luzern. — *Bonet-Maury*. Discours sur Dœllinger. — *E. Michaud*. Bibliographie théologique.

La *Revue internationale de théologie* paraît tous les trois mois, par livraisons de 130 à 150 pages in-8°. L'abonnement annuel est de 16 francs.

Dorénavant la *Revue de l'Histoire des Religions* ne donnera plus sous des rubriques spéciales le *Dépouillement des périodiques* et la *Bibliographie*. Cette énumération de plus en plus considérable de titres d'articles ou de livres ne semble pas offrir des avantages assez grands pour compenser les frais qu'elle comporte et la place qu'elle prend. Dénués de toute espèce de commentaires ou d'appréciation, ces titres risquent d'égarer le lecteur, auquel on présente de la même façon les travaux qui ont de la valeur et ceux qui n'en ont pas. La rédaction de la *Revue de l'Histoire des Religions* s'efforcera de signaler à ses lecteurs toutes les publica-

Digitized by Google

tions importantes relatives à nos études, soit dans la Revue des livres, soit dans les Chroniques. Elle espère que les auteurs, les éditeurs et, d'une façon générale, tous les amis de l'histoire des religions lui faciliteront cette tâche, en ne manquant pas de lui adresser, non seulement les livres, mais aussi les articles de revue et les tirages à part qui sont du ressort de l'histoire religieuse. Pour éviter toute confusion on est prié de les adresser nominativement à M. Jean Réville, directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions*, chez M. Leroux, 28, rue Bonaparte, Paris.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ÉTUDES SUR LE DEUTÉRONOME

II. — LES SOURCES ET LA DATE DU DEUTÉRONOME

(*Suite et fin*)

III. — *La Revue de la migration* (*Suite*).

Quels sont les écrits que l'auteur de la Revue a utilisés pour sa singulière composition? Pour simplifier, nous désignerons par *J* le Jéhoviste, par *E* les textes dont on appelait autrefois l'auteur le « second » Élohiste, enfin par *C. S.* (code sacerdotal) la vaste compilation législative encadrée et parsemée d'histoires, dont on désignait l'auteur sous le nom de « premier » Élohiste et que l'école de Reuss-Graf met au nombre des textes les plus modernes du Pentateuque, dont on les considérait auparavant comme l'antique fondement.

L'auteur de la Revue n'a pas tenu compte de *C. S.*; il ne l'a pas connu. Mais il s'agit de savoir s'il a connu et employé *JE*, c'est-à-dire *J* + *E* déjà combinés, ou *J* et *E* encore indépendants l'un de l'autre et avant leur réunion en un seul ouvrage, comme le veut M. Dillmann, dont M. Kittel a accepté l'hypothèse.

La Revue, après un titre très retouché, débute par l'*ordre du départ*, 1, 6-8 : « Jahveh, notre Dieu, nous parla au Horeb en ces termes : Vous avez assez longtemps demeuré en cette montagne; partez et allez vers la montagne des Émorites et vers tous leurs voisins de la plaine, [de la montagne], du bas pays, du midi, du littoral, [le pays des Cananéens], et le Liban jusqu'au grand

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVI, p. 28-65; t. XVII, p. 1-22; t. XVIII, p. 320-334; t. XXIII, p. 184-200.

Digitized by Google

fleuve, l'Euphrate. Voici, je vous livre le pays; allez et prenez possession du pays que Jahveh a juré de donner à vos pères, Abraham, Isaac et Jacob, et à leur postérité après eux. »

L'ordre de départ est relaté *Ex.* XXXII, 34 par *J* et XXXIII, 1-3 par *E*. Le premier texte est sans intérêt pour notre comparaison. Voici le deuxième : « Et Jahveh dit à Moïse : Va, pars d'ici toi et le peuple que tu as fait sortir du pays d'Égypte, monte vers le pays au sujet duquel j'ai juré à Abraham, à Isaac et à Jacob, disant : Je le donnerai à ta postérité; et j'enverrai devant toi un maleak et je chasserai le Cananéen, l'Émorite, le Hittite, le Perizzite, le Hivvite et le Jebousite, — vers un pays où coulent le lait et le miel... » Il est évident que ces versets ont été retouchés. Il y a une reprise au verset 3 et la tournure « vers un pays où coulent le lait et le miel » rappelle soit *J*, soit le rédacteur. Il en est de même du serment fait aux patriarches et de l'énumération des peuplades cananéennes au verset 2 [1]. Or, si dans le *Deutéronome* le style est différent, si le pays de Canaan est autrement décrit, l'ordre de départ donné directement par Dieu au peuple et non d'abord à Moïse pour être transmis par lui, n'est-il pas curieux d'y trouver la mention du serment fait par Dieu aux patriarches comme dans la retouche du texte *E* ? Malgré la fréquence de cette tournure, empruntée à *J*, dans le *Deutéronome*, ne faut-il pas voir ici, dans cette coïncidence, un indice que l'auteur de la Revue avait dans l'oreille le texte *E* de l'ordre de départ dans sa forme actuelle?

Le texte *C. S.*, *Nombr.* x, 11 s., n'entre pas en ligne de compte.

Avant le départ Moïse installe des rashim et des shoterim; il fait ses recommnadations aux juges; il donne au peuple toutes les instructions nécessaires.

Ce sont là trois faits que l'auteur de la Revue mentionne en trois petits paragraphes dont chacun commence par la même vague formule « en ce temps-là ».

Deut. I, 9-15. « Je vous dis en ce temps-là : Je ne puis pas vous porter à moi seul. Jahveh, votre Dieu, vous a multipliés et vous

1) Dillmann, *Ex.-Lev.*, 344.

Digitized by Google

êtes aujourd'hui aussi nombreux que les étoiles du ciel. Que Jahveh, le Dieu de vos pères, vous augmente mille fois autant et vous bénisse, comme il vous l'a dit! Mais comment porterais-je seul votre fardeau, votre charge et vos contestations? Prenez dans vos tribus des hommes sages, intelligents et connus pour que je les mette à votre tête. Et vous me répondîtes et vous dîtes : Ce que tu nous proposes de faire est bon. Et je pris [les chefs de vos tribus] des hommes sages et connus et je les mis à votre tête comme chefs de mille, de cent, de cinquante et de dix et comme shoterîm dans vos tribus. »

I, 16-17. « Et je donnai des ordres à vos juges en ce temps-là, disant : Donnez audience à vos frères et jugez avec justice les différends de chacun avec l'autre et avec l'étranger. Vous ne ferez pas acception de personne dans vos jugements, vous écouterez le petit comme le grand, vous ne craindrez personne, car le jugement relève de Dieu; et les causes trop difficiles pour vous, vous les porterez devant moi et je les entendrai. »

I, 18. « Et je vous prescrivis en ce temps-là tout ce que vous aviez à faire. »

Un premier texte parallèle se lit *Ex.* XVIII. Il est évident, malgré les différences, que l'auteur de la Revue l'a connu. Ce texte appartient à *E.* Moïse, pendant qu'il campait dans le désert, à la montagne de Dieu, reçoit la visite de son beau-père Jétro, qui lui ramène sa femme et ses enfants, le félicite du succès de son entreprise et adore Jahveh. Jétro, voyant Moïse occupé du matin au soir par le peuple qui vient à lui pour interroger Dieu, pour régler les affaires litigieuses et pour entendre les commandements et les lois de Dieu, lui conseille, à cause de la lourdeur de la charge, de s'adjoindre comme chefs de mille, de cent, de cinquante et de dix des hommes capables, craignant Dieu, sûrs, détestant le lucre, qui rendraient justice dans les causes de moindre importance. Les causes difficiles seraient portées devant Moïse lui-même, dont le rôle se bornerait à servir d'intermédiaire entre Dieu et le peuple, à porter devant Dieu les affaires dont on le saisirait, et à enseigner les commandements de l'Éternel. « Allège ta charge, et qu'ils la portent avec toi. Si tu en agis

Digitized by Google

ainsi et que Dieu te donne des ordres, tu pourras y suffire et tout ce peuple parviendra heureusement à destination. » Moïse trouve le conseil bon et agit en conséquence.

La parenté des deux textes saute aux yeux. La scène se passe de part et d'autre au Horeb (*Exod.* xviii, 5). L'époque n'en est pas indiquée exactement. « En ce temps-là » ne peut s'entendre que du séjour au Horeb en général. Le texte de l'*Exode*, qui dans tous les cas est mal placé — il ne peut avoir précédé primitivement *Ex.* xix, 2 (cp. xviii, 5) — ne nous renseigne pas mieux. Le *Deutéronome* ne dit rien de l'intervention de Jétro; Moïse agit de son propre mouvement et fait part de son idée au peuple, qui l'approuve. Dans l'*Exode*, Moïse ne demande pas l'avis du peuple. Le motif indiqué de part et d'autre pour la nouvelle organisation est différemment formulé, mais identique au fond : la charge est devenue trop lourde pour un homme seul. Dans l'*Exode*, Moïse choisit lui-même les chefs; dans le *Deutéronome* il les fait désigner par le peuple, puis les installe. Dans les deux textes ce sont des chefs de mille, de cent, de cinquante et de dix. Le *Deutéronome* y ajoute des *shoterim*, qui manquent dans l'*Exode*. Dans l'*Exode* les fonctions des *rashim* sont spécifiées. Ils devront rendre la justice; les causes ordinaires cependant sont seules de leur compétence; les affaires importantes devront être réservées à Moïse. Les *rashim* de l'*Exode* font donc fonctions de juges. La Revue, chose singulière, ne dit rien de leurs attributions. Mais dans un second paragraphe apparaissent de but en blanc les juges. Ils sont là, sans qu'on apprenne depuis quand ni comment. Moïse, en ce temps-là, leur donna des instructions relativement à l'administration intègre de la justice, se réservant les causes difficiles. La Revue, par conséquent, n'identifie pas les *rashim* avec les *shofetim*, comme il paraît dans le passage correspondant de l'*Exode*. Dans la Revue, Moïse institue les *rashim*, auxquels il adjoint les *shoterim*. Il ne fait que donner ses instructions aux juges. Ce n'est qu'*Exode* xviii, 26 qui a pu faire croire à l'identité des *rashim* et des *shofetim* dans le *Deutéronome* aussi. Mais cela n'est pas exact. Le commencement d'un nouveau paragraphe est clairement indiqué par la formule

Digitized by Google

« en ce temps-là ». L'auteur, après avoir parlé des *rashim* et des *shoterim*, va passer à autre chose.

L'auteur de la Revue reproduit donc, mais avec des modifications, la substance d'*Ex.* XVIII.

Je ne vois aucune raison d'admettre avec M. Steinthal [1] que le *Deutéronome* représente ici une forme plus ancienne de la tradition, et indépendante. Le récit de la Revue est plus simple; Moïse n'a pas besoin de l'intervention de Jétro pour trouver le joint; il agit de sa propre inspiration. Mais précisément ce fait ne me paraît pas être une preuve de haute antiquité. On a pu trouver mauvais plus tard que Jétro ait donné la bonne idée à Moïse. On comprend qu'il ait été laissé de côté dans un récit postérieur et très raccourci. On comprendrait moins que, le texte deutéronomique représentant une forme plus ancienne de la tradition, on eût fait jouer postérieurement à Jétro le rôle que lui prête l'*Exode*. Ce qui plaide encore en faveur de la priorité du texte de l'*Exode*, c'est que les *rashim* y font fonction de juges, tandis que dans le *Deutéronome* les juges entrent tout à coup en scène sans avoir été introduits d'aucune manière.

La tradition de l'*Exode* a bien fourni à la Revue les *rashim*. Il est possible qu'elle les identifie aux anciens dont il est question dans le corps du *Deutéronome* (XIX, 12; XXI, 2, 3, 6, 19; XXII, 15, 18; XXV, 7, 8). D'autre part le code deutéronomique lui-même a fourni les *shofetim* et les *shoterim* (*Deut.* XVI, 18-20), mais non pas lui seul. En même temps l'auteur de la Revue était influencé par un second récit traditionnel, appartenant à *J*, *Nombres* XI, où il est question non pas de chefs, mais d'un conseil de soixante-dix hommes pris parmi les anciens et les *shoterim*, que nous retrouvons ici. L'auteur de la Revue a très bien pu considérer les anciens du code deutéronomique et de *J* comme étant les mêmes personnages que les chefs de *E*. Dans *J* les soixante-dix sont pris parmi les anciens (= *rashim*) et les *shoterim* déjà existants; par conséquent Moïse doit avoir institué au Horeb non seulement des

1) *Zeitschrift für Vœlkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, XII, *Die erzaehlenden Stücke im fünften Buche Mose*, 253-289.

Digitized by Google

rashim (*E*), mais aussi des *shoterim* (*J*). Ce qui prouve que *Nombres* XI, a joué un rôle dans la rédaction de la Revue, c'est le parallélisme de *Deut.* I, 9 avec *Nomb.* XI, 14, de *Deut.* I, 12 avec *Nomb.* XI, 11, 17. Je ne dirai donc pas, avec M. Dillmann, que la Revue n'a été influencée par *J* que pour quelques détails de style. Au contraire, la modification de la tradition de *E* dans la Revue est non seulement sous la dépendance du *Deutéronome* XVI, mais aussi de la tradition de *J*, *Nombr.* XI.

Maintenant peut-on savoir si l'auteur de la Revue a utilisé *E* et *J* encore indépendants l'un de l'autre, ou *JE*? M. Dillmann se prononce pour la première alternative[1]. Si notre auteur, dit-il, avait connu et employé notre *E* + *J*, il aurait dû fixer autrement l'époque de l'institution des chefs, car les Israélites n'arrivent au Sinaï qu'après *Exode* XVIII. Cependant M. Dillmann oublie que les faits rapportés dans ce chapitre se placent, d'après *Ex.* XVIII 5 même, à la montagne de Dieu, sans tenir compte qu'au chapitre suivant le peuple se trouve encore à Refidim. Par conséquent la Revue pouvait placer l'institution des chefs au Horeb même en ayant sous les yeux notre *E* + *J*. Elle n'avait qu'à s'en tenir à *Ex.* XVIII, 5. De plus, nous ne savons pas ce qu'était *E* + *J* avant l'introduction de *C. S.*, ni quand s'est fait le transfert du récit contenu dans *Ex.* XVIII avant le départ de Rafidim. Il est possible que ces récits se soient suivis dans leur ordre logique à l'époque de la composition de la Revue. L'affirmation de M. Dillmann manque donc de base et la question reste ici forcément sans réponse.

Le deuxième paragraphe, instructions pour les juges, ne donne pas lieu à des observations particulières. *Deut.* I, 17^{b} = *Exode* XVIII, 22. M. Steinthal prétend que ce dernier passage est postérieur au premier, où les termes sont plus concrets. Cependant dans le même verset *Deut.* I, 17, l'auteur emploie d'une manière tout aussi abstraite les termes de « grand » et de « petit », auxquels M. Steinthal s'arrête dans le passage parallèle de l'*Exode*. Je ne puis voir davantage un signe de postériorité dans

1) *Num.-Deut.*, 609.

Digitized by Google

l'emploi de יביאו, *Ex.* xviii, 22, au lieu de תקרבון, *Deut.* i, 17. *Deut.* xvii, 9, le verbe *bô* est employé dans une phrase analogue, sans qu'on puisse se permettre d'en inférer la priorité de *Deut.* i, 17.

Enfin l'unique verset du troisième paragraphe, *Deut.* i, 18, correspond à *Ex.* xviii, 20 et fait assez singulière figure : « En ce temps-là, je vous prescrivis tout ce que vous aviez à faire. » Cela ne peut guère être une allusion qu'au livre de l'Alliance, *Ex.* xx-xxiii, qui, dans l'état présent du texte, est principiellement ignoré au chapitre v du *Deutéronome*. Étant données l'époque et la localité de la promulgation du *Deutéronome* d'après nos textes, le peuple, selon *Deut.* v, n'a eu communication que du Décalogue au Horeb. Ce n'est que plus tard que Moïse complète, dans les plaines de Moab, la révélation, en promulgant la loi. Aucune communication n'avait été faite au peuple dans l'intervalle. *Deut.* i, 18 s'accorde mal avec cette manière de voir.

L'exploration de la Terre promise et ses conséquences, *Deut.* i, 19-45, 46-ii, 1ª.— Le texte parallèle à ce fragment de la Revue se lit dans les chapitres xiii-xiv des *Nombres*, dont l'analyse est extrêmement compliquée. Il est certain tout d'abord qu'il y paraît une tradition appartenant à *C. S.*, dont xiii, 1-17 et xiv, 34-38 font sûrement partie. Entre ces deux fragments se trouvent encore, mélangés à d'autres éléments, des versets de *C. S.* qui ne nous intéressent pas pour le moment.

L'auteur de la Revue a-t-il connu le récit de *C. S.*? D'après *C.S.* les Israélites campent dans le désert de Paran (*Nomb.* xii, 16; xiii, 26) ; d'après la Revue ils se trouvent à Qadesh-Barnéa. D'après *C. S.* Moïse envoie pour reconnaître le pays douze espions, un par tribu ; il en est de même dans la Revue, mais cette coïncidence ne prouve nullement qu'elle dépende de *C. S.*, car l'auteur de la Revue a pu trouver le nombre de douze espions dans *JE*, mutilé au début dans nos textes. D'après *C. S.* Josué et Kaleb sont au nombre des espions ; Kaleb seul est nommé dans la Revue (*Deut.* i, 36). D'après *C. S.* les espions reviennent au bout de quarante jours au désert de Paran (*Nomb.* xiii 26) après avoir parcouru le désert de Sin jusqu'à Rehob sur la route de

Digitized by Google

Hamat. D'après la Revue ils n'ont été que jusqu'au Nahal-Eshkol. Toutes ces données de la Revue concordent avec les textes non élohistes des chapitre XIII-XIV des *Nombres*. Cela suffit amplement pour démontrer que *C. S.* n'a exercé aucune influence sur la Revue et lui est demeuré absolument étranger.

Le parallélisme de *Deut.* I, 39 avec *Nomb.* XIV, 3, 31 ne change rien à ce résultat. On a fait remarquer que précisément I, 39ª, où la ressemblance est frappante, manque dans les Septante[1]. C'est donc une addition postérieure. Il ne suit cependant pas de là que l'auteur de la Revue n'ait pas eu sous les yeux *Nomb.*, XIV, 3,31, car, abstraction faite de *Deut.* I, 39ª, il en exprime le sens ; rien ne l'obligeait à copier littéralement. Mais rien ne prouve que les versets *Nomb.* XIV, 3, 31 appartiennent à *C. S.* On peut tout aussi bien les attribuer à *JE*. Le parallélisme avec *Deut.* I, 39 tendrait précisément à le prouver, puisqu'en aucun endroit la Revue, dans cette histoire, ni ailleurs, ne suit *C. S.* Nous pouvons donc nous laisser guider par la Revue dans l'attribution de *Nomb.* XIV, 3, 31 non à *C. S.* mais à *JE*.

Maintenant, la tradition non élohiste est-elle simple ou double? et si elle est double, le texte de la Revue présuppose-t-il *J* et *E* ou *JE*? Ici commencent les difficultés.

La question de savoir si la Revue suit ici *J* ou *E*, ou *JE* n'existe pas pour M. Kuenen. Selon lui[2] les seules composants de *Nomb.* XIII-XIV sont *C. S.* et *E*, le premier, représenté par XIII, 1-17ª, 21,·25, 26ª, 32 ; XIV, 1ª, 2ª, 3, 5-7, 10, 26-38, le second par XIII, 17ᵇ-20, 22-24, 26ᵇ, 27-31, 33 ; XIV, 1ᵇ, 2ᵇ, 4, 8-9, 11-25, 39-45. Remarquons dès maintenant qu'il attribue XIV, 30 à *C. S.* D'autre part il concède que XIV, 3, *C. S.*, pourrait néanmoins appartenir à *E* ; car XIV, 26-38 paraît avoir été retouché et XIV, 31 peut précisément faire partie de la retouche, à cause du parallélisme avec XIV, 3.

Ce qui est gênant pour l'hypothèse de M. Kuenen, d'après laquelle *Nomb.* XIII-XIV ne contiennent que *C. S.* et *E*, ce sont les nombreuses répétitions et redondances, les longueurs et les dou-

1) Kuenen, *Theolog. Tijdschrift*, 1877, 545-546.
2) *Der Hexateuch*, 147-148; v. aussi *Theol. Tijdschrift*, 1877, 545-546.

Digitized by Google

blets tant dans les parties attribuées à *C. S.* que dans le texte *E*. Aussi fait-il intervenir le rédacteur dans une large mesure ; *E* et *C. S.* ont été tous deux, selon lui, retravaillés et paraphrasés. On a vu à quelles incertitudes ce système donne lieu pour l'attribution de XIV, 3 et XIV, 31 soit à *E* soit à *C. S.*, pour le premier, soit à *C. S.* soit au rédacteur pour le second de ces deux versets. Et si l'on compare par exemple XIII, 19, 20, 22, 23, 28, 29, 30 ; XIV, 8-9 entre eux, on se demande si l'hypothèse d'une simple paraphrase suffit, s'il n'y a pas plutôt enchevêtrement de textes très proches parents. Dans le fragment XIV, 26-38, qui forme comme une enclave dans le texte *E*, et que M. Kuenen attribue en bloc à *C. S.*, avec retouches de la rédaction, le verset 33 n'est pas dans le style de *C. S.* et par conséquent d'une autre main que le verset 34 ; le verset 32 fait double emploi avec le verset 29, qui, avec 26-28, appartient sûrement à *C. S.* ; de plus il présuppose le verset 31 ; אתם est la contre-partie de טפכם. Les versets 31-33, surtout si l'on y joint encore le verset 30, forment un petit tout indépendant au beau milieu d'un fragment de *C. S.* et n'ont pas l'air d'une simple retouche.

Le style du verset 30 n'est pas favorable à une attribution à *C. S. Ex.* VI, 8, où la tournure נשא יד reparaît sans un passage généralement attribué à *C. S.*, ne prouve rien, à cause du grand mélange de sources dans la première partie de ce chapitre. *Exode*, VI, 8 n'est pas du *C. S.* pur[1].

Mais on a fait valoir un autre argument encore. Il est dit, *Nomb.* XIV, 30 : « Vous n'entrerez pas dans le pays que j'ai juré de vous donner à demeure, excepté Kaleb, fils de Jefunneh et Josué, fils de Nun. » Or *C. S.*, dans deux versets non contestés, renverse l'ordre des noms et écrit Josué et Kaleb, XIV, 6, 38. On a conclu de là que XIV, 30 n'appartient pas à *C. S.* mais à *J*, le texte dans lequel Kaleb figure seul (XIV, 24) faisant partie de *E*, et l'on raisonne ainsi : les deux versions qui portent Kaleb et Josué et Kaleb seul figurant le texte mixte *JE* et la Revue ne mentionnant que Kaleb (*Deut.* I, 36), il s'ensuit que l'auteur de la Revue a connu *E* avant sa réunion avec *J*.

1) Dillmann, *Exod.-Levit.*, 53.

Digitized by Google

Le centre de la position est donc ce fameux verset 30. M. Kuenen l'attaque vigoureusement. Si les partisans de *JE* s'en réfèrent à *Nomb.* xxxii, 12 *J*, où figurent effectivement Kaleb et Josué, M. Kuenen démontre que tout le passage *Nomb.* xxxii, 6-15 est une compilation postérieure, d'après *Nomb.* xiii-xiv dans leur état présent. Il fait de plus remarquer que dans le fragment *C. S.*, *Nomb.* xxvi, 63-65, figurent comme exceptés de la punition Kaleb et Josué, dans cet ordre. Par conséquent, si l'on persiste à maintenir l'existence d'un second récit *J*, dans lequel figurent Kaleb et Josué, il faut se résoudre à attribuer *Nomb.*, xxvi, 63-65 non plus à *C. S.*, mais à un rédacteur — pour les besoins de la cause. M. Kuenen aurait pu faire remarquer aussi que dans l'énumération des espions *Nomb.* xiii, Kaleb, verset 6, précède Josué, verset 8. D'après cela, l'hypothèse d'un double récit *JE*, dont les textes constitutifs se distinguent l'un de l'autre en ce que *E* nomme Kaleb à l'exclusion de Josué parmi les espions, et *J* Kaleb et Josué, deviendrait problématique. D'autre part, les nombreux doublets et les détails signalés plus haut plaident en faveur de l'existence de *JE*, *Nomb.* xiv, 30 faisant partie de *J*.

Mais une autre hypothèse encore est possible, qui lèverait la difficulté signalée par M. Kuenen. Il n'est pas certain que les mots « et Josué, fils de Nun », *Nomb.* xiv, 30, soient authentiques[1]. Il se peut qu'ils aient été introduits postérieurement par un harmoniste d'après *C. S.*, et que *J* et *E*, contrairement à *C. S.*, aient tous deux fait figurer Kaleb seul parmi les espions. La version de *C. S.* a de même été introduite postérieurement dans *Jos.* xiv, 6 (« et par rapport à toi »), sans que l'harmoniste se soit donné la peine d'effacer les traces de son intervention, comme il saute aux yeux. De même il ne faut pas s'étonner de ce qu'il ait laissé subsister Kaleb seul, *Nomb.* xiv, 24. Il y a plus, l'auteur de la Revue n'a pas seulement connu *E*, mais aussi *J*. *Deut.* i, 39 repose sur *Nomb.* xiv, 31 *J*, et *Deut.* i, 40 sur *Nomb.*, xiv, 25b, *E*. Or du moment qu'il se proposait de raconter immédiatement

1) Wellhausen, *Jahrb. für deutsche Theologie*, 1876, 571.

Digitized by Google

après l'histoire des espions et de Kaleb la condamnation de Moïse et l'investiture de Josué (*Deut.* I, 37-38), il serait singulier qu'il n'eût pas motivé par un seul mot cette dernière exception, du moment qu'il en aurait trouvé dans la seconde de ses sources, *J*, une explication absolument concordante. Il est donc probable que cette seconde source *J* était aussi muette que la première *E* au sujet de Josué, dont le nom par conséquent doit avoir été introduit postérieurement dans *Nomb.* XIV, 30. L'auteur de *Jos.* XIV, 6 s. ne tient pas compte non plus d'une tradition qui aurait nommé Kaleb et Josué parmi les espions (v. 8), et pourtant connaissant la Revue, comme il est évident, il devait à plus forte raison connaître non seulement *C* mais encore *J*. Relativement à *Nomb.* XIV, 30 nous pouvons encore faire un pas de plus. *C. S.* raconte, *Nomb.* XIV, 37-38, immédiatement après le récit de la condamnation de la génération rebelle XIV, 29, 34-35, la mort des espions dans une grande catastrophe, à l'exception de Josué et de Kaleb qui restent en vie. Cette catastrophe a dû survenir aussitôt, tandis que la destruction de la génération rebelle s'étend sur les quarante années de séjour au désert. On peut inférer de là que *C. S.* ne s'est pas borné à annoncer la disparition de la génération rebelle au désert (XIV, 29), mais encore et spécialement le châtiment immédiat des explorateurs à l'exception de Josué et de Kaleb. Dans ce cas nous ne posséderions plus le texte complet de *C. S.*, et il ne faudrait pas le chercher dans XIV, 30, où est mentionnée la condamnation de la génération rebelle en gros à l'exception de Kaleb (et de Josué), mais non pas la condamnation spéciale des autres explorateurs que XIV, 37-38 fait présupposer. *C. S.* a dû formuler autrement cette partie du récit.

D'après cela nous aurions bien sous les yeux dans les chapitres XIII-XIV des *Nombres* un texte *C. S.* et un texte *JE* combinés, mais *E* et *J* représenteraient une seule et même forme de la tradition. La Revue, en faisant suivre le récit motivé de l'exception de Kaleb du récit non motivé de l'exception de Josué (*Deut.* I, 34-38), servirait bien réellement, comme dit M. Kuenen [1], de

1) *Theolog. Tijdschrift*, 1877, 548.

Digitized by Google

transition à la forme *C. S.* de la tradition, dans laquelle Josué et Kaleb figurent tous deux parmi les espions.

Mettons-nous encore à un autre point de vue. Admettons que *Nombr.* XIV, 30 non seulement appartienne à *J*, mais encore soit tout à fait authentique et mentionne Josué à côté de Kaleb, contrairement à *E*, *Nombr.* XIV, 24. De ce que l'auteur de la Revue met Kaleb seul au nombre des espions, *Deut.* I, 37, d'après *E*, il ne suit pas nécessairement qu'il ait eu sous les yeux *E* encore indépendant de *J* et non pas le texte mixte *JE*. En effet, dans ce texte *JE* Kaleb seul joue un rôle, XIII, 30; XIV, 24; l'exception faite par Dieu en faveur de Kaleb est seul motivée; Josué est introduit un peu plus loin sans aucune préparation, XIV, 30; *JE* ne nous dit pas pourquoi lui aussi est excepté de la punition, tandis qu'il nous renseigne sur le compte de Kaleb. Il en est exactement de même dans la Revue : Kaleb seul comme dans *JE* joue un rôle comme espion, *Deut.* I, 36. Puis Josué est introduit sans préparation, au point qu'on a pu douter de l'authenticité de *Deut.* I, 37-38, mais à tort. En effet, ces deux versets ne sont qu'un commentaire de *Nombr.* XIV, 30 où tout à coup Josué apparaît à côté de Kaleb. L'auteur de la Revue a tenté d'expliquer ce fait. Si Josué, dans *JE*, sans avoir été nommé dans l'histoire des espions, est excepté, en même temps que Kaleb de la punition, sans qu'il soit dit pourquoi, l'auteur de la Revue veut nous renseigner à cet égard : Moïse ne devant pas entrer dans la Terre promise, c'est Josué qui est destiné à y conduire le peuple; et si Moïse n'y entre pas c'est qu'il a évidemment en quelque occasion irrité l'Éternel. Il suit de là que le texte de la Revue repose non pas sur *E* seul, mais sur *JE*.

Deut. I, 37-38, loin d'être une intercalation postérieure, a parfaitement sa raison d'être en cet endroit. *Deut.* III, 26 s., montre du reste bien qu'il avait été déjà question antérieurement de la condamnation de Moïse et de l'institution de Josué. Moïse en cet endroit revient à la charge, et Dieu lui interdit de parler encore de cet affaire. Il en avait donc été question déjà et les versets *Deut.* I, 37-38 sont authentiques.

De plus, si *Nombr.* XIV, 11-25 représente *E*, *Nombr.* XIV,

Digitized by Google

30-33 représentera *J*. Or *Deut.* I, 39 repose sur *Nombr.* XIV, 31 *J*, tandis que *Deut.* I, 36 reposait sur *E*. Après cela, l'auteur de la Revue revient à *E*, *Deut.* I, 40 = *Nombr.* XIV, 25. Il suit de là aussi qu'il a eu sous les yeux non pas *E* seul ou *E* et *J*, mais *JE*.

Après la condamnation de la génération rebelle le peuple reçoit l'ordre de se mettre en route pour le désert, dans la direction de Jam Souf, *Deut.* I, 40. Mais le peuple veut combattre et entrer dans la Terre promise. Jahveh le lui défend; les Israélites n'en tiennent pas compte et sont battus par les Émorites en Séir et jusqu'à Horma. Jahveh refuse d'écouter leurs prières et de tenir compte de leurs larmes et le peuple reste à Qadès un temps indéterminé, *Deut.* I, 42-45. 46. Puis, selon l'ordre de l'Éternel, on se met en route pour le désert, dans la direction de la mer aux Algues et l'on contourne les montagnes de Séir, pendant beaucoup de jours, *Deut.* II, 1.

Le récit de la défaite d'Israël est encadré de deux traditions divergentes. *Nombr.* XIV, 1, les Israélites reçoivent l'ordre de se diriger vers le désert, dans la direction de la mer aux Algues, « demain ». Le passage correspondant est *Deut.* I, 40. Après leur défaite, *Nombr.* XIV, 39-45, nous les trouvons encore à Qadesh, *Nombr.* XX, 1. Cette deuxième tradition est représentée par *Deut.* II, 46. L'une présuppose que les Israélites ont quitté Qadesh sans tarder après *Nombr.* XIV, 25 = *Deut.* I, 40; l'autre, qu'ils ont séjourné à Qadesh un certain temps encore après l'histoire des espions, *Nombr.* XX, 1 = *Deut.* I, 46. L'auteur de la Revue a connu ces deux traditions, et les a combinées de telle manière que la divergence ne fût pas très sensible, en supprimant dans l'ordre de départ, *Nombr.* XIV, 25 = *Deut.* I, 40, le mot de *maḥar*, demain. Je ne vois aucune raison pour mettre *Deut.* I, 46 sur le compte d'un rédacteur. Mais on doit conclure de cet état de choses que l'auteur de la Revue avait sous les yeux le texte combiné *JE*.

Le reste de la Revue, *Deut.* II, 1-III, XXXI, 1 s.; XXXIV *passim*[1], est sans importance pour la question spéciale qui nous

1) V. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVI, 64; t. XVII, 9-11.

Digitized by Google

occupe. Les événements qui ont eut lieu pendant le séjour prolongé du peuple à Qadesh sont passé sous silence. *Deut.* II, 1 rejoint *Nombr.* XX, 14-21 ; XXI, 4-9. Il y est question du message au roi d'Édom et de son refus de laisser passer les Israélites à travers son territoire. Ces négociations malheureuses et l'hostilité des Édomites sont passées sous silence dans la Revue et les faits présentés sous un tout autre jour, *Deut.* II, 1-18. Nous apprenons à cette occasion que la marche vers le nord a eu lieu dans la quarantième année de la sortie d'Égypte, et que trente-huit ans se sont passés depuis le départ de Qadesh. Le récit est partout très écourté. Le peuple se dirige ensuite vers le désert de Moab; défense est faite d'attaquer les Moabites, dont les Israélites, passant le Zered, empruntent le territoire sans qu'aucun incident soit mentionné. Le texte *C. S.* n'étant jamais suivi par l'auteur de la Revue, *Deut.* II, 14[b]-16 (= *Nombr.* XIV, 29) est à considérer comme une intercalation postérieure.

Même défense relativement aux Ammonites, dont le territoire doit rester intact (II, 19-23). Enfin, rejoignant le texte des *Nombres*, la Revue raconte le passage de l'Arnon et la défaite de l'Émorite Sihon (II, 24-37). Le thème de ce récit est fourni par *Nombr.* XXI, 21-24, modifié selon les vues particulières de l'auteur. Par contre l'histoire de la défaite d'Og, roi de Basan, ne se retrouve pas dans le texte authentique des *Nombres*. Le passage parallèle, *Nombr.* XXI, 33-35, est emprunté à la Revue de la migration elle-même [1] (*Deut.* III, 1-11). La péricope suivante est surchargée d'additions, *Deut.* III, 12-20. Il faut en retrancher les versets 13[b]-17, notices marginales successives, semble-t-il, qui ont peu à peu passé dans le texte. Il est question dans ce passage de l'attribution du pays conquis à Ruben, Gad et demi-Manassé, mais la comparaison avec le texte parallèle très difficile des *Nombres*, chapitre XXXII, n'avance pas la solution de la question qui nous intéresse [2].

Moïse reçoit l'ordre de monter sur le Pisga pour y mourir et

1) Dillmann, *Numeri-Deuteron.*, 133.
2) V. cependant Kuenen, *Der Hexateuch*, p. 242.

Digitized by Google

d'installer Josué. Le peuple campe dans la vallée, en face de Beth-Peor. Ici cesse le discours de Moïse, mais la Revue reprend en cet endroit précis au chapitre XXXI, 1 s. pour raconter l'installation de Josué et reparaît enfin au chapitre XXXIV, mélangée à *JE* et *C. S.* pour raconter la mort de Moïse.

Le Sinaï et les tables, Deut. IX, 9[b] ,11-21, 25-29; X, 1-5, 10-11[1]. — Ces passages font, à notre avis, partie de la Revue, dont ils ont été distraits pendant le travail de rédaction. Il faut y joindre sans doute les versets X, 8-9 (forme de discours, « Jahveh, ton Dieu », « en ce temps-là », cp. *Deut.* I, 9, 16, 18). La Revue s'en tient ici au texte *J*, tandis que précédemment elle se rattachait plutôt à *E*. Le motif en est bien simple. Le texte *J* est ici plus complet et plus intéressant, les seuls versets de *E* à la disposition de la Revue racontant un fait très déplaisant, le grand massacre d'Israélites par les lévites sur l'ordre de Moïse. On comprend qu'elle l'ait plus volontiers passé sous silence. Cependant elle l'a connu. En effet, elle rattache aux événements du Horeb la notice relative à l'élection des lévites (X, 8-9). Cette donnée est particulière à la Revue, mais on voit quelle en est l'origine. C'est précisément le récit *E* du massacre des Israélites par les lévites. Voyez surtout *Exode* XXXII, 26, 29. *J* seul racontant l'intéressante histoire du Veau d'or[2], on comprend que l'auteur de la Revue ait abandonné *E*, mais le fait qu'il y revient pour raconter l'élection des lévites fait croire qu'il avait sous les yeux le texte mixte *JE* plutôt que les deux récits encore indépendants l'un de l'autre.

JE suffit à lui seul pour expliquer la composition de la Revue de migration; il n'est pas nécessaire d'admettre qu'elle ait pour base *J* et tout spécialement *E* avant leur réunion en un seul livre. Cela ne signifie pas que l'auteur n'ait pas pu puiser encore dans d'autres sources indéterminées; il ne faut pas oublier non plus que son *JE* a nécessairement été plus riche que le nôtre, qui a souffert beaucoup lors de l'intercalatiou de *C. S.* M. Kittel exagère considérablement en prétendant que, ayant *JE* seul devant

1) V. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVI, 31 s.
2) Dillmann, *Exod.-Levit.*, 333.

Digitized by Google

les yeux, l'auteur de la Revue aurait dû se livrer à un véritable travail de dissection, tant il s'en tient à *E*, tout en ignorant *J*[1]. Nous avons vu qu'il prend son bien où il le trouve, choisissant dans le texte *JE* qu'il a sous les yeux les passages qui lui semblent le mieux convenir, qu'ils appartiennent soit à *J*, dans l'histoire du Veau d'or, par exemple, soit à *E*, comme dans celle de l'installation des chefs, sans craindre du reste d'arranger les textes et de les modifier en toute liberté.

La Revue est antérieure à *C. S.*, dont elle ne connaît pas les récits. Elle prend une position intermédiaire entre *JE* et *C. S.*, et sert parfois de transition de l'un à l'autre, par exemple dans l'histoire des espions (Kaleb, Josué). La Revue parle de douze espions; *C. S.* connaît leurs noms. L'arche de bois d'acacia, *Deut.* x, 3, les cent vingt ans de Moïse, xxxi, 2, le nom de Qadesh-Barnéa (*Nombres* xxxiv, 4), appartiennent à la Revue et à *C. S.* Si dépendance il y a, elle est du côté de *C. S.*

La Revue est de même antérieure aux fragments parénétiques[2], Mais elle est postérieure à *JE*, et *JE* est à placer, selon M. Kuenen[3], entre 621 et la captivité de Babylone. Les fragments parénétiques étant à peu près contemporains de la restauration[4], nous ne nous tromperons sans doute guère en rapprochant la Revue de cette même époque plutôt que du début de l'exil, pour réserver à la collection des lois deutéronomiques l'espace nécessaire. Cette dernière même est loin d'être d'une pièce; elle a été remise souvent sur le métier; c'est pendant l'exil ou même après la restauration que la dernière main a été mise aux grands discours finaux, *Deut.* xxviii-xxx[5].

Il y aurait encore à rechercher si la Revue a été primitivement une composition indépendante ajustée tant bien que mal à la collection de lois pour lui servir de cadre, ou si elle a été écrite directement dans ce but. Mais cette question ne peut être éluci-

1) Kittel, *Geschichte der Hebraeer*, 1888, p. 63, 67.
2) V. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVII. 3-4, 8-9.
3) *L. c.*, 237.
4) V. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVIII, 320 s.
5) *Ibid.*, 327 s.

Digitized by Google

dée qu'en étendant les recherches au livre de *Josué*, et nous la laissons ouverte.

IV. — *La collection des lois deutéronomiques.*

Tant que l'on admettait d'emblée l'historicité de II *Rois* XXII-XXIII, du récit de la découverte du *Deutéronome* sous Josias, et l'unité de ce livre depuis le chapitre V jusqu'au chapitre XXVIII (le chapitre XXVII excepté) ou tout au moins depuis le chapitre XII jusqu'au chapitre XXVI, la question de date était extrêmement simple. Le code deutéronomique avait été composé soit sous Josias lui-même, soit sous son prédécesseur Manassé. Mais l'historicité de II *Rois* XXII-XXIII est suspectée et l'unité du code brisée. On en a très bien aperçu le manque de plan et le désordre. On s'est contenté d'abord d'écarter quelques passages qui faisaient par trop singulière figure dans un code de cette espèce, puis on a remarqué que ce remède ne suffisait pas ; on a procédé à des éliminations plus radicales, pensant retrouver ainsi le *Deutéronome* primitif, le *Deutéronome* de Josias. La question devient ainsi singulièrement difficile et complexe. Interrogeons les lois elles-mêmes sans nous laisser influencer par II *Rois* XXII-XXIII, ni même par l'espérance de découvrir le *Deutéronome* primitif ; examinons-les attentivement en les prenant, non dans l'ordre dans lequel elles se suivent, mais par groupes d'ordonnances connexes soit quant aux matières traitées, soit quant au but poursuivi dans des séries de lois ayant trait à des matières différentes.

1° Les lois relatives à la guerre forment un premier groupe, sans parallèle dans les autres législations du Pentateuque. Voici d'abord *Deut.* XX, 1-9 : « 1. Lorsque tu marcheras au combat contre tes ennemis, et que tu verras des chevaux et des chars, une troupe plus nombreuse que toi, n'aie pas peur d'eux, car l'Éternel, ton Dieu, sera avec toi, lui qui t'a fait sortir du pays d'Égypte. 2. Et quand vous serez sur le point d'engager le combat,

Digitized by Google

le prêtre s'avancera et parlera au peuple 3. et leur dira : Écoute, Israël! vous allez maintenant engager le combat avec vos ennemis; que votre cœur ne faiblisse pas, n'ayez pas peur, ne craignez rien, ne tremblez pas devant eux, 4. car l'Éternel, votre Dieu, marche avec vous pour combattre pour vous contre vos ennemis, afin de vous donner la victoire. 5. Puis les officiers diront au peuple : Quel est l'homme qui a bâti une maison neuve et ne l'a pas encore inaugurée? Qu'il s'en aille et s'en retourne chez lui, de peur qu'il ne meure dans le combat et qu'un autre ne l'inaugure. 6. Et quel est l'homme qui a planté une vigne et n'en a pas encore mangé les fruits? Qu'il s'en aille et s'en retourne chez lui, de peur qu'il ne meure dans le combat et qu'un autre n'en mange les fruits. 7. Et quel est l'homme qui s'est fiancé à une femme et ne l'a pas encore épousée? Qu'il s'en aille et retourne chez lui, de peur qu'il ne meure dans le combat et qu'un autre ne l'épouse. 8. Ensuite les officiers continueront à parler au peuple et diront : Quel est l'homme qui a peur et dont le cœur faiblit? Qu'il s'en aille et s'en retourne chez lui, de peur que ses frères ne perdent courage comme lui. 9. Et quand les officiers auront achevé de parler au peuple, les chefs de troupe se mettront à la tête du peuple.»

M. Cornill [1] suspecte l'intégrité de ce texte et voudrait en retrancher les versets 2-4. Il insiste sur le passage du singulier au pluriel. Mais il n'y a à cela rien d'extraordinaire. Rien n'est plus fréquent dans les versets où paraissent des collectifs. Il fait remarquer qu'il n'est plus question du prêtre dans la suite. Mais c'est que le rôle du prêtre est terminé au verset 4, et qu'à partir du verset 5 les *shoterim* entrent en scène, de même qu'au verset 9 les *sare sebaoth*. Le rôle du prêtre, pour la présence duquel à l'armée il suffit de comparer *Nomb.* XXXI, 6 et I *Sam.* IV, est différent de celui des *shoterim*. Au premier revient l'allocution religieuse ; aux seconds le recrutement des troupes et l'éloignement de ceux qui sont dispensés de partir en campagne ; enfin aux généraux la conduite des troupes. Le prêtre paraît donc avoir sa place marquée dans ce texte. Il n'était point nécessaire de le mentionner à nouveau au verset 9, avec les *shoterim*.

1) *Einleitung in das A. T.*, Freiburg i. B., 1891 (J. C. B. Mohr), p. 35.

Digitized by Google

Cette loi sur le recrutement de l'armée n'est pas seulement une amplification de *Deut.* XXIV, 5 : « Quand un homme prendra une nouvelle femme, il n'aura pas à aller en guerre... », mais elle procède aussi d'une inspiration différente. Le point de départ du législateur est exclusivement religieux. Le motif de la loi n'est nullement, comme au chapitre XXIV, 5, d'exempter des charges communes une certaine classe de contribuables. L'idée inspiratrice est au contraire celle-ci : Jahveh protège son peuple ; qu'il ne craigne rien ; la victoire ne dépend pas de la masse des soldats, mais de la bonne volonté de l'Éternel. Cette idée est en relation avec l'idée de l'alliance. Mais à quelle époque celle-ci s'est-elle développée dans ce sens ? Ce n'a pas été dès l'origine de la nation, à l'époque de l'établissement des Israélites dans le pays de Canaan, dont nous ne savons pas même comment il s'est fait en réalité ; ce n'a pas été à l'époque des petites guerres des premiers rois avec des voisins désagréables, dangereux, mais qui n'étaient pas supérieurs en force ni en nombre. Ce fut plutôt à partir de l'intervention de puissances plus redoutables dans les affaires de la Palestine, à l'époque des alliances avec les grands royaumes du Nord et du Sud que les prophètes réprouvaient et combattaient. Voyez par exemple *Osée* VII, 11 ; VIII, 9 ; XII, 1 s. ; XIV, 4 ; *Ésaïe* II, 7 ; VIII, 5 s. ; X, 20 ; XXX ; *Jér.* II, 18, 36 ; *Éz.* XVII, 11 s. ; XXIII. Mais la parenté est encore plus frappante avec le deuxième Ésaïe et le Psautier, par ex. *És.* LIV, 13 s. ; LVII, 3 s. ; LXIII ; *Zach.* II ; IV ; IX ; *Ps.* XVIII, 30 ; XX ; XXXVII ; XXXIII ; XLIV ; LX. De là il n'y a qu'un pas à la théorie de la réduction de l'armée en campagne au minimum par le renvoi des nouveaux mariés, des propriétaires qui n'ont pas encore inauguré leur maison, ou qui n'ont pas goûté encore des fruits d'une vigne nouvellement plantée, et par surcroît de tous les poltrons. Le plus petit nombre est largement suffisant, pourvu que Jahveh dirige le combat.

On a beau mettre en avant « l'idéalisme » de la législation deutéronomique[1], ce qui me paraît évident, c'est qu'une loi pareille

1) Dillmann, *Commentar*, 335 ; Kuenen, *Entstehung des Hexateuch*, 252 ; Valeton, *Studien*, VI, 133 ; Cornill, *l. c.*, 35.

Digitized by Google

n'a pas pu être promulguée tant qu'Israël fut une nation, soit avant, soit après l'exil; car elle va directement contre les exigences de l'existence nationale. M. Cornill concède bien qu'il n'y a pas moyen de faire la guerre avec des principes pareils, mais il croit que la nation et l'armée n'existant plus, pendant l'exil, il n'y avait plus lieu de légiférer sur la guerre. L'existence de lois sur la guerre présuppose l'existence de la nation. C'est une erreur. C'est précisément à l'époque où la vie nationale fut suspendue, que la fantaisie législative, l'esprit de théorie, put se donner libre cours, toute application pratique étant par le fait exclue. C'est l'époque du temple d'Ézéchiel ; c'est l'époque du tabernacle dans le désert et de toutes les spéculations qui s'y rattachent. Plus tard, ce fut, dans des circonstances analogues, le rabbinisme et le Talmud. M. Cornill nous raconte que le code deutéronomique fut promulgué, dans une assemblée solennelle du peuple, loi de l'État (*bindendes Reichsgesetz*). Et un code de cette nature aurait contenu une loi pareille, à une époque aussi critique? C'est ce qu'on aura bien de la peine à faire accroire [1]. Le verset xx, 8 paraît bien avoir été inspiré par l'histoire de Gédéon (*Juges* vii), qui elle-même pourrait être bien plus moderne qu'on ne le pense généralement. Nous avons déjà dit que *Deut.* xx, 1-9 présuppose *Deut.* xxiv, 5, où le nouveau marié n'est pas seulement exempté du service en temps de guerre, mais en général de toute charge pendant un an, « afin qu'il rende heureuse la femme qu'il aura prise ».

Le second paragraphe du chapitre xx traite du siège des villes lointaines, dont les habitants, rendus simplement tributaires en cas de soumission, devront être traités, en cas de résistance, avec une rigueur seulement relative. On ne doit passer que les mâles au fil de l'épée. Tout le reste est enlevé comme butin. Mais dans le pays de Canaan tous les habitants sans exception sont à exterminer. Tous doivent être mis au ban, les Hittites, Émorites, Cananéens, Perizzites, Hivvites, Jebusiens, selon l'ordre de Jahveh. Cette ex-

1) Cf. Stade, *Geschichte Israels*, 657; Wellhausen, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1877, XXII, 463.

Digitized by Google

termination est dictée par un motif religieux : « Vous les mettrez au ban, afin qu'ils ne vous apprennent pas à imiter toutes les abominations qu'ils font pour leurs dieux, et que vous ne péchiez point contre l'Éternel, votre Dieu. »

Des textes parallèles se trouvent *Deut.* VII, 1-6 (12-16), 25-26 ; VIII, 19-20, où le législateur exige, en même temps que la mise au ban des peuplades cananéennes, la destruction de leurs autels, de leurs images, de leurs idoles et interdit les mariages mixtes. Le motif est le même que dans la loi précédente (VII, 4, 25).

Pris à la lettre, ces édits de proscription sont sans objet. Les Cananéens étaient assimilés depuis longtemps ; il n'y avait plus de villes cananéennes à prendre ni par conséquent d'habitants à exterminer. La tradition relative à la conquête rapportait ces massacres en grand à un passé déjà lointain. On ne risquait plus d'être séduit à l'idolâtrie par les six ou sept peuplades nommées dans la loi. Mais le danger de séduction n'en existait pas moins. L'auteur de la loi a en vue ses contemporains. Le but de la loi n'est pas seulement d'interdire aux Israélites la participation aux cultes païens, mais de supprimer l'élément étranger en tant que païen, de rendre l'étranger païen haïssable, d'empêcher tout rapport d'Israël avec lui, de l'exclure d'Israël. C'est la tendance qui a été créée par la prédication des prophètes contre l'idolâtrie et dont sont sorties la réforme d'Ézéchias et celle de Josias ; Jérémie et Ézéchiel sont les grands promoteurs de ce mouvement peu avant et pendant l'exil. Or ces idées ont dû précisément acquérir une force particulière à l'époque où le culte de Jahveh, la religion était le seul lien qui rattachât encore les uns aux autres les membres de la nation dans l'exil et la dispersion. C'est à cette époque aussi, comme nous le savons par le deuxième Ésaïe, que l'observation du sabbat acquit une importance qu'elle n'avait pas eue jusqu'alors, précisément parmi les déportés. Dans ces mêmes milieux dut prévaloir l'esprit d'exclusivisme, et la prédication des prophètes aboutir aux lois contre les païens. Ce n'est plus seulement, remarquez bien, la défense faite aux Israélites de s'associer aux cultes étrangers, mais c'est l'isolement d'Israël de l'étranger ; pas de relations, pas d'alliances de famille, Israël est

Digitized by Google

un peuple saint consacré à l'Éternel. C'est ainsi qu'Ézéchiel condamne l'usage d'employer des étrangers à divers services inférieurs au temple (XLIV, 6 s.); que Malachie prêche contre les mariages mixtes (II, 10 s.); qu'Esdras prend des mesures pour rompre ces mariages dans la communauté du nouveau temple et les empêcher à l'avenir (*Esdras* IX, X; *Néh.* XIII, 23 s.).

Voilà bien le milieu dont sont sortis *Deut.* XX, 10-18; VII, 1-6 (12-16), 25-26; VIII, 19-20. La prédication des prophètes contre l'idolâtrie s'est cristallisée dans la législation contre les étrangers à l'époque où Israël, n'ayant plus d'existence nationale, avait le plus besoin de s'isoler de l'étranger, pour maintenir le seul lien qui reliait encore les membres de la nation, c'est-à-dire pendant l'exil. A l'époque d'*Esdras* IX, X, ces lois existaient. C'est le *terminus ad quem*. Il n'est pas jusqu'à la forme très étrange et tout à fait indirecte choisie par le législateur qui n'indique l'époque où Israël était sous la domination étrangère. Les peuplades cananéennes sont un symbole, très transparent, de l'étranger, du païen en général. Qui sait si ce n'est pas là une de ces habiletés auxquelles on a recours, chez les peuples opprimés, pour dire et enseigner ce que l'on veut, en ménageant les formes et les expressions, et sans s'en donner l'air, de peur d'irriter le maître? On sut plus tard fort bien qui était visé, quand on nommait Édom et Babylone.

Deut. XII, 1-3 et 29-31 rentrent dans la même catégorie; de même *Nomb.* XXXIII, 50-56. Les deux textes parallèles de l'*Exode* procèdent absolument de la même inspiration (*Ex.* XXIII, 20-33; XXXIV, 11-16) et datent évidemment de la même époque. Je ne puis partager l'opinion de M. Dillmann [1], qui veut qu'ils soient très anciens (*uralt*), parce que dès après David et Salomon ces lois auraient été sans objet. Certainement, si on les prend à la lettre. Cependant elles ont été fort bien comprises, et exécutées dans leur esprit par les contemporains d'Esdras et de Néhémie. Voyez encore *Néh.* XIII, 1-3 : « Dans ce temps-là, on lut en présence de tout le peuple dans le livre de Moïse, et l'on y trouva écrit que l'A-

1) *L. c., Num.-Jos.*, 272.

Digitized by Google

monite et le Moabite ne devraient jamais entrer dans l'assemblée de Dieu, etc... Lorsqu'on eut entendu la loi, on sépara d'Israël *tous les étrangers*. » L'argument de M. Dillmann ne prouve absolument rien.

Deut., xx forme un tout; il serait arbitraire d'en détacher le dernier paragraphe, versets 19-20, qui contient la défense de couper les arbres fruitiers pendant la guerre. Qu'une ordonnance de ce genre ait existé dès avant l'exil ou la restauration, rien de moins impossible. Dans cette rédaction, on ne peut guère que la considérer comme contemporaine de deux paragraphes précédents du même chapitre. On ne peut pas non plus séparer l'un de l'autre les trois paragraphes du chapitre xiii : punition du prophète séducteur à l'idolâtrie (2-6); du parent ou de l'ami séducteur (7-12); de la ville séduite (13-19). C'est ce dernier paragraphe qui nous détermine à mettre le chapitre en question dans la même catégorie que les passages dont il vient d'être question. L'idée du passage de toute un ville israélite à l'idolâtrie, de la prise d'armes de toute la nation contre cette ville, mise au ban après enquête, est le fait d'un écrivain sans contact avec la réalité, à une époque où l'existence nationale est supprimée ou suspendue, où l'on peut, sans risque de tomber dans l'absurde, laisser cours à l'imagination et faire de la théorie, sans avoir à se soucier de l'application.

Aux lois de guerres sont venues ainsi se rattacher les lois contre les étrangers et contre les cultes païens. Dans cette même catégorie vient se placer xvii, 2-7, qui complète la série du chapitre xiii, mais est d'une main différente. Autrement on ne comprendrait pas qu'on l'eût détaché de ce chapitre pour le transporter dans un très mauvais contexte quelques pages plus loin, ni que l'auteur eût changé son style et sa manière. Sans doute la formule du verset 7 se trouve aussi xiii, 6, mais d'autre part l'expression caractéristique « dans l'une de tes portes » ne figure pas au chapitre xiii, cf. xvi, 13 ; remarquez aussi la mention spéciale du culte du soleil, de la lune et de toute l'armée céleste, xvii, 3, cp. xiii, 2, 7, 8, 14 ; iv, 19. L'esprit est le même qu'au chapitre xiii ; les termes, au moyen desquels l'idolâtrie est carac-

Digitized by Google

térisée, sont ceux qu'emploient Jérémie, Ézéchiel, les livres des *Rois* (cf. *Jér.* VIII, 2 ; XIX, 13 ; *Éz.* VIII, 15 ; II *Rois* XVII, 16 ; XXI, 3, 5 ; XXII, 4 ; XXIII, 5 ; *Soph.* I, 5). Le texte, considéré en soi, ne contient pas d'indication plus précise.

La défense de dresser des *massebas*, XVI, 22 est certainement postérieure à *És.* XIX, 19, et le dogme de l'unité du lieu de culte n'existait pas encore pour l'auteur de XVI, 22. (cf. *Lév.* XXVI, 1) ; mais il est difficile de rien préciser, si ce n'est que nous serions une fois de plus ramenés à l'époque de Jérémie, d'Ézéchiel, et des prophètes de l'exil (cp. *Es.* XXVII, 9). Des formules de ce genre étaient possibles dès après Ésaïe, mais la réforme de Josias n'est aucunement le *terminus ad quem*. Le *terminus ad quem* est l'époque du code sacerdotal, où de pareilles lois ne figurent plus, parce qu'elles étaient devenues inutiles.

Enfin dans un dernier passage, *Deut.* XVIII, 9-22, le législateur défend la sorcellerie en même temps que le sacrifice des enfants à Molok. Cette première interdiction se trouve déjà dans le livre de l'Alliance (*Ex.* XXII, 17); elle figure ensuite en plusieurs endroits du petit code *Lév.* XVII-XXVI (XX, 6-8, 27 ; XIX, 26, 31). La seconde manque, comme on pouvait s'y attendre, dans le livre de l'Alliance, mais se lit à deux reprises dans le code sinaïtique (*Lév.* XX, 2-5; XVIII, 21). A l'époque de sa rédaction, il importait donc encore d'insister sur cette défense. Jérémie et Ézéchiel s'élèvent contre les sacrifices d'enfants. Nous savons que sous Manassé ils avaient repris de plus belle, et qu'Achas (II *Rois* XVI, 3) paraît avoir inauguré cet odieux usage. C'est donc bien à l'époque de Jérémie et d'Ézéchiel qu'appartient l'interdiction des sacrifices d'enfants. La rédaction que nous en possédons ici me paraît cependant plutôt moderne qu'ancienne, à cause du contexte dans lequel se trouve cette loi. En effet, aux devins et sorciers de toute espèce qui y sont mentionnés, l'auteur oppose le prophète qui doit venir un jour pour apporter au peuple la révélation de Jahveh (XVIII, 13 s.). Vient alors une petite dissertation sur la distinction du vrai prophète d'avec le faux prophète. Il me semble qu'un passage tel que *Deut.* XVIII, 15 s. n'était guère possible à une époque où les prophètes ne manquaient pas.

Digitized by Google

Jérémie, Ézéchiel furent parmi les plus grands. Plus tard, quand leurs voix autorisées se furent tues dans l'exil, on attendit avec anxiété une nouvelle révélation. L'auteur du livre de Maleaki annonce le retour d'Élie, avant que ne vienne le grand et terrible jour de l'Éternel. L'idée d'un second Moïse procède de la même inspiration. Elle ne saurait, je le répète, être contemporaine des grands prophètes des derniers temps de la royauté et du commencement de l'exil.

C'est également pendant l'exil qu'a dû être composée la loi royale, *Deut.* XVII, 14-20. La recommandation de ne point choisir d'étranger pour roi ne se conçoit guère à l'époque de l'ancien Israël. Je ne puis pas me figurer davantage Josias sanctionnant une loi, par laquelle il est interdit au roi d'avoir une nombreuse cavalerie, ni un trésor bien fourni ; enfin les versets 18 s., présupposent XXXI, 24 s., qui est de seconde main. L'auteur de la loi sur la royauté s'est plu à faire de la théorie. Il le pouvait aisément, si à l'époque où il écrivait, il n'y avait plus ni roi, ni nation. Le législateur, n'ayant pas le souci de l'application des lois qu'il imagine, peut laisser aller son imagination librement. Mais s'il y a un mot de vrai dans l'histoire de la trouvaille du prêtre Hilkia dans le temple, jamais on ne me fera croire que le livre présenté à Josias, promulgué par eux, devant le peuple, loi de l'État, ait contenu *Deut.* XVII, 14-20.

2° Les chapitres XXII-XXV ont un cachet particulier. Ils rappellent vivement certaines parties du livre de l'Alliance et du petit code sinaïtique du *Lévitique* (XVII-XXVI) bien plutôt que le *Deutéronome* dans lequel ils sont englobés. Il n'y a pas dans ces chapitres de plan suivi. Les ordonnances les plus diverses se succèdent sans ordre, avec moins d'ordre encore que dans les deux petites collections de lois parallèles. Tout ce qu'on peut dire, c'est que quelques groupes d'ordonnances apparentées se succèdent parfois, formant de petits tous plus consistants, dont d'autres lois, d'un caractère semblable, sont cependant séparées par des prescriptions toutes diverses, et se trouvent isolées ainsi dans un contexte tout à fait étranger. Toutes ces lois ne sont pas de

Digitized by Google

la même main. Par exemple, XXII, 13-29 forment un tout; XXIII, 1 est certainement emprunté à une autre source. Les versets XXIII, 2-9 se tiennent ; mais XXV, 17-19, qui rentre dans le même ordre d'idées, n'est positivement pas de la même main, autrement on ne l'aurait pas inséré deux chapitres plus loin. Nous avons évidemment devant nous une compilation, qui sans doute n'a pas été faite d'un seul coup ni par un seul et même collectionneur. Ce texte paraît bien plutôt s'être formé par additions et interpolations consécutives. Quelle est maintenant l'époque de ces ordonnances? Il est clair qu'il peut y en avoir de plus anciennes et de plus modernes.

Deut. XXII, 1-4, correspond à *Ex.* XXIII, 4-5. Le texte deutéronomique est plus développé; l'ennemi et l'adversaire, dont on ne doit pas laisser perdre le bien, est remplacé, chose singulière, par le « frère », c'est-à-dire le concitoyen, le coreligionnaire; le verset 4 = *Ex.* XXII, 5 montre bien que la rédaction deutéronomique est postérieure; les expressions difficiles dans *Ex.* XXII, 5 sont remplacées par d'autres plus simples. La rédaction deutéronomique a effacé ce qui donne au commandement de l'*Exode* son caractère particulier. L'*Exode* insiste sur le devoir à remplir vis-à-vis de l'adversaire; vis-à-vis de l'ami cela va de soi. Le *Deutéronome* généralise, en ne parlant que des coreligionnaires en général. Il développe d'autre part le texte de l'*Exode*, en ajoutant à l'âne, au bœuf du « frère », sa brebis, son vêtement, et en général tout ce qu'il aurait perdu.

Deut. XXII, 5 et 9-11 forment un petit tout : verset 5, défense à un homme de mettre des habits de femme et *vice versa*; verset 9, de semer des grains de deux espèces dans la même vigne; verset 10, de labourer avec un âne et un bœuf attachés ensemble à la charrue; verset 11, de porter un turban fait de laine et de lin. Rien de semblable ne se lit dans le livre de l'Alliance, mais bien dans le *Lévitique*, XIX, 19 : « Tu n'accoupleras pas deux bêtes d'espèces différentes, tu n'ensemenceras pas ton champ avec deux espèces de graines, tu ne mettras pas d'habit tissé avec deux espèces de fils[1]. » Il est assez difficile de dire lequel de ces deux

1) *shatanes*, dont on ne sait trop que faire dans ce verset, est peut-être une simple glose empruntée à *Deut.* XXII, 11.

Digitized by Google

textes est le plus ancien. Celui du *Lévitique* est plus court, mais la brièveté n'est pas nécessairement un signe d'antiquité; D'autre part il faut remarquer que le *Lévitique* remplace le terme de *kerem*, *Deut.* XXII, 9, par celui de *sade*, ton champ, quel qu'il soit; puis surtout que, si la défense de labourer avec un âne et un bœuf attachés ensemble à la charrue manque dans le *Lévitique*, ce dernier texte contient seul la défense d'accoupler des bêtes de différentes espèces. Il serait difficile de prétendre que l'un des deux textes ait servi directement de source à l'autre. Deux rédacteurs ont travaillé sur un fond commun. Et il est plus probable que celui-là est le plus moderne qui a poussé la théorie le plus loin. Nous savons que depuis l'époque de David on se servait beaucoup de mulets en Israël. M. Dillmann[1] conclut de là que plus tard on n'aurait guère pu promulguer l'interdiction formulée dans le *Lévitique*, et que si elle n'est pas reproduite dans le *Deutéronome*, c'est qu'elle n'était plus en vigueur. Mais si des lois de ce genre existaient à une époque aussi reculée, comment se fait-il qu'on n'en trouve aucune trace dans le code le plus ancien, qui est le livre de l'Alliance? En second lieu, l'emploi de mulets tiendrait précisément à prouver que ce texte n'existait pas; et s'il existait, pourquoi le *Deutéronome* l'aurait-il laissé de côté? Il est infiniment plus probable qu'il marque le point culminant du système, et que ce système n'appartient pas à la haute antiquité puisque nous en retrouvons les traces précisément dans le *Lévitique* et dans le *Deutéronome*[2]. A l'époque d'*Es.* LXVI, 20 on ne s'en souciait évidemment pas encore, autrement le prophète n'aurait pas assigné aux exilés rentrant dans leur patrie, entre autres montures, des mulets. Mais cela ne prouve pas que ces spéculations des théologiens n'aient pas existé déjà.

La loi sur les nids, XXII, 6-7 est à comparer avec *Lév.* XXII, 27. Ce sont là des scrupules semblables à celui de *Deut.* XIV, 21^{b} = *Ex.* XXIII, 19; XXXIV, 26, qui existaient depuis longtemps. Les textes du *Deutéronome* et du *Lévitique* montrent que ces idées s'étaient développées dans la suite.

1) *Exod.-Levit.*, 554.
2) Kuenen, 256.

Digitized by Google

La loi de police *Deut.* XXII, 8 est parallèle à *Ex.* XXI, 33; la prescription sur les glands aux quatre coins du burnous, *Deut.* XXII, 12, rappelle *Nomb.* XV, 37-41. Ce dernier texte fait sans doute partie originairement du petit code sinaïtique, *Lév.* XVII-XXVI, ce qui ferait penser à une époque tardive. Mais on voit que pour toutes ces lois il est impossible de rien préciser.

Deut. XXII, 13-29 paraissent former un tout. Il y a d'abord une loi contre l'homme qui, pour obtenir le divorce, fait une mauvaise réputation à sa femme, et contre la femme qui lors du mariage a trompé son mari en se faisant passer pour vierge (verset 13-19); une loi sur l'adultère (verset 22 = *Lévit.* XVIII, 20, point de ressemblance dans la forme); sur le viol d'une jeune fille fiancée (23-27); enfin sur le viol d'une jeune fille non fiancée (28-29; cp. *Ex.* XXII, 15, où le cas est différent). Le grand développement donné à cette question dans le *Deutéronome* en prouve la postériorité relativement au livre de l'Alliance, mais il n'est pas possible de préciser autrement l'époque de ces lois.

Deut. XXIII, 1 est positivement d'une autre main. Ici il faut comparer *Lév.* XVIII et XX où le sujet est traité tout au long. Voyez aussi *Deut.* XXVII, qui est d'une autre main. C'est sans doute de *Deut.* XXVII, 20 que provient le verset en question, que quelque compilateur s'est avisé d'intercaler. Il est vrai qu'on ne voit pas pourquoi il n'a pas ajouté les autres éléments de même catégorie, qui se trouvent dans ce chapitre.

Les lois sur la prisonnière de guerre, XXI, 10-14; sur le droit d'aînesse, XXI, 15-17; et le fils rebelle, XXI, 18-21, ne contiennent pas non plus d'indications précises. *Ex.*, XXI, 17; *Lév.*, XX, 9; *Deut.*, XXVII, 16 ne fournissent aucun moyen d'appréciation. Il en est de même de la loi sur la pendaison XXI, 22-23. Par contre la loi sur le lévirat, *Deut.* XXV, 5-10 (cp. *Gen.* XXXVIII) est certainement antérieure à *Lév.* XVIII, 16; XX, 21 [1]. Celle sur le divorce, XXIV, 1-4, ne contient rien qui permette d'en préciser l'époque, tandis que la petite ordonnance XXIV, 5 sur les nouveaux mariés est antérieure à *Deut.* XX, 1 s.

1) Cp. Kuenen, 256; contre Dillmann, 546.

Digitized by Google

Deut. XXIII, 2-9 forme un petit tout. Il y est question de ceux qui ne peuvent pas être admis dans la communauté d'Israël. Il convient d'y joindre un passage du même caractère, mais sans doute d'une autre main, *Deut.* XXV, 17-19. Le *terminus ad quem* pour la série *Deut.* XXIII, 2-9 est *Néhém.* XIII, 1 s., qui sert de témoin pour *Deut.* XXIII, 4, cité comme loi de Moïse. Mais à quelle époque remontent ces ordonnances? Elles ont été provoquées par l'esprit d'exclusivisme qui s'est fait jour pendant l'exil, qui a dicté les passages sur l'extermination des Cananéens, qui se manifeste dans *Ézéch.* XLIV, 6 s. Ce passage même prouve qu'avant l'exil on était moins regardant et *Néhémie* XIII montre combien la population de Jérusalem était mélangée après le retour. S'appuyant précisément sur cette loi, comme sur une loi nouvelle, on sépara de la communauté non seulement les Ammonites et les Moabites, mais tous les étrangers. Le même esprit a dicté les mesures contre les mariages mixtes. L'idée d'un peuple qui serait « l'Église de Jahveh » ne pouvait guère germer que dans un cercle très restreint. Israël se considérait bien comme le peuple de Jahveh, dès l'origine, mais il y a une différence entre cette conception et celle du *qehal Jahveh.* Qu'on remarque aussi la manière dont cet exclusivisme est motivé, et les scrupules qui ont présidé à la rédaction de ces lois. Pour Moab et Ammon on avait des prétextes; on les trouvait dans l'histoire nationale. Il est vrai que nous ne savons pas où le législateur a lu qu'ils avaient refusé de donner du pain et de l'eau aux Israélites lors de la sortie d'Égypte. Il semble même que pour les Moabites il y ait contradiction entre *Deut.* XXIII, 5 et *Deut.* II, 29. Il se peut cependant que le reproche d'avoir refusé l'eau et le pain ne se rapporte qu'aux Ammonites, comme les Moabites seuls se sont rendus coupables d'avoir soudoyé Biléam. Quoi qu'il en soit, ce qui nous intéresse, ce sont précisément ces considérations archéologiques. Les Édomites sont traités plus doucement; ils ne sont exclus que jusqu'à la troisième génération. On a prétendu que ce traitement plus favorable ne peut être postérieur à la destruction de Jérusalem. On connaît la haine ardente qui anima à partir de ce moment les Juifs contre les Édomites. Mais cette haine même

Digitized by Google

pouvait trouver un contrepoids dans l'archéologie religieuse. Sans doute les Édomites autrefois avaient refusé le passage aux Israélites (*Nombr.* xx, 14 s.); mais il existait une autre tradition, qui présuppose des rapports meilleurs (*Deut.* II, 1 s., 29); et Ésaü est le frère de Jakob (*Nombr.* xx, 14; *Deut.* II, 1), et c'est sur cette parenté que le législateur se base pour n'exclure les Édomites que jusqu'à la troisième génération. Tout cela, ce sont des élucubrations de scribes, réfléchissant comme Ézéchiel à la constitution du nouvel Israël. Pourquoi Amaleq est-il si mal traité, *Deut.* xxv, 17-19, par un scribe différent de celui qui a écrit *Deut.* xxiii, 4 s.? Voyez *Exode* xvii; on cherchait à un certain moment des raisons pour exclure les étrangers; on les trouvait dans l'histoire sainte. *Ésaïe* lvi réagit contre cette tendance; de même le *Psaume* lxxxvii. On ne devient exclusif à ce point qu'après de grandes catastrophes nationales, et lorsqu'il s'agit de reconstituer l'existence nationale compromise ou détruite. On se souvint à ce moment du rôle joué dans la catastrophe par Édom, Moab et les autres (cp. *Ps.* cxxxvii). Ce qui est certain aussi, c'est que ces ordonnances ne sont pas de la même main qui a écrit xxiv 16; elles sont plutôt remplies de l'esprit d'*Ex.* xx, 5.

Deut. xxiii, 11-15, sur la pureté du camp, en temps de guerre, est un texte de pure spéculation; il nous conduit dans la sphère de *Lév.* xv (cp. *Num.* v, 1 s.) et du code sacerdotal. Il en est de cette loi, comme des lois de guerre du chapitre xx; elle est l'œuvre d'un théoricien religieux sans le moindre contact avec la réalité, qui ne s'inquiète aucunement de savoir si ses prescriptions sont applicables ou non, pourvu qu'elles contiennent les conséquences variées du principe une fois posé. Croira qui voudra que Josias a fait promulguer, comme loi de l'État, des textes de cette espèce.

La loi sur l'esclave fugitif, xxiii, 16-17, est sans parallèle.

Deut. xxiii, 18-19, sur la prostitution religieuse, = *Lév.* xix, 29, sans que les deux textes soient dépendants l'un de l'autre; cp. I *Rois* xiv, 24; xv, 12; xxii, 47; II *Rois* xxiii, 7; *Os.* ix, 1; *Mich.* i, 7.

La défense de prêter à intérêt, *Deut.* xxiii, 20-21, correspond

Digitized by Google

à *Ex.* XXII, 24 et à *Lév.* XXV, 35 s. mais le texte deutéronomique ne dépend pas des deux autres.

Les lois sur les vœux, sur la vigne, sur le champ de blé du prochain sont sans parallèles (*Deut.* XXIII, 22-26.)

Il a déjà été question de *Deut.* XXIV, 1-5.

Deut. XXIV, 6, défense de prendre en gage la meule et le cavalier est dans le même esprit qu'*Exode* XXII, 25 s.; *Deut.*, XXIV, 7, la punition du voleur d'homme = *Ex.* XXI, 16.

Deut. XXIV, 8-9 contient une petite ordonnance sur la lèpre, mais on ne peut démontrer que l'auteur ait en vue *Lév.* XIII.

Deut. XXIV, 10-13 est à comparer avec *Ex.* XXII, 25 et *Deut.* s. XXIV, 14-15 avec *Lév.* XIX, 13 sans qu'il y ait pour cela dépendance littéraire réciproque, tandis que *Deut.* XXIV, 16—les pères ne doivent pas périr pour leurs fils, et les fils pour leurs père, mais chacun périra pour son propre péché — est en opposition directe avec *Ex.* XX, 5 et nous transporte dans la sphère de Jérémie et d'Ézéchiel.

Deut. XXI, 17-18 se rapproche de *Lév.* XIX, 33, 34, d'*Ex.* XXII, 20-23 ; XXIII, 6 et 9, mais sans qu'il y ait dépendance littéraire directe.

Deut. XXIV, 19-22, est à mettre en regard de *Lév.* XIX, 9-10 ; XXIII, 22, mais de même sans qu'il y ait dépendance directe.

La loi sur la bastonnade, celle sur le bœuf qui foule, *Deut.* XXV, 1-3, 4, ne donnent pas lieu à des remarques particulières et n'ont pas de parallèles. Par contre la loi sur le lévirat, *Deut.* XXV, 5-10 est en opposition avec *Lév.* XVIII, 16 ; XX, 21. La loi du lévirat consacre une ancienne coutume (cp. *Gen.* XXXVIII); un auteur qui, comme celui de *Lév.* XVIII, 16; XX, 21 interdit d'une manière absolue, et sans mentionner aucune exception, le mariage entre beau-frère et belle-sœur, ne peut avoir eu pour but que d'abolir une ancienne coutume, qui ne cadrait pas avec son idéal à lui. Si le mariage entre belle-sœur et beau-frère lui avait paru tolérable exceptionellement, il aurait nécessairement dû mentionner cette exception. De même, si le législateur qui a écrit *Deut.* XXV, 5-10 avait cru que le mariage entre beau-frère et belle-sœur fût absolument interdit, sauf en un seul cas, il eût

Digitized by Google

donné à comprendre de son côté que ce cas est exceptionnel ; au lieu de cela, il impose ce mariage dans certaines circonstances, et ne songe nullement à le défendre dans les autres. Il suit de là que *Deut.* XXV, 5-10 et *Lév.* XVIII, 16 ; XX, 21 appartiennent à des époques différentes, et la conception du *Lévitique* est la plus moderne.

Deut. XXV, 11-12 est sans parallèle ; enfin les ordonnances sur les poids et mesures, versets 13-16, sont à comparer avec *Lév.* XIX, 35-37, mais je ne vois vraiment pas sur quoi M. Dillmann peut s'appuyer pour prétendre que ce dernier texte est antérieur au premier, qui en ferait pour ainsi dire l'exégèse[1]. C'est un argument trop facile à retorquer. Il suffit de faire remarquer avec Kuenen que la formule du *Lévitique* est plus systématique que celle du *Deutéronome*, par conséquent plus moderne.

Jetons, avant d'aller plus loin, un coup d'œil sur les résultats auxquels nous sommes arrivés jusqu'ici. En glanant à travers le *Deutéronome* nous avons trouvé une série de passages qui nous ont paru être postérieurs à la destruction du temple, contemporains de l'exil. Quelques-uns sont de la spéculation pure ; on sent que l'auteur a perdu le contact avec la réalité et les nécessités de la vie nationale. Dans cette catégorie rentrent les lois de guerre *Deut.* XX, 1-9, la loi sur la pureté du camp, XXIII, 10-15, et la loi royale XVII, 14-20. C'est de même un pur théoricien, qui a mis par écrit ces lois singulières sur la punition de l'idolâtrie et de la séduction à l'idolâtrie, *Deut.*, XIII ; XVII, 2-7. Ce n'est pas un contemporain des grands prophètes des derniers temps de Juda qui a écrit XVIII, 13 s. Enfin les lois d'extermination contenues dans *Deut.* XX, 10 s. ; VII, 1-6, 12-16, 25-26 ; VIII, 19-20 ; XII, 1-3, 29-31, et les lois d'exclusion des chapitres XXIII, 2-9 et XXV, 17-19 s'expliquent le mieux, ce me semble, en les mettant à une époque où il s'agissait de reconstituer la nation sur une base purement religieuse et ecclésiastique, et où la faiblesse même des éléments constitutifs du nouvel Israël imposait

1) Dillmann, *l. c.*, 358.
2) Cf. Kuenen, *l. c.*, 256.

Digitized by Google

l'exclusivisme le plus sévère. Le code deutéronomique, tel que nous le possédons, loin d'être clos à l'époque de la destruction du temple, date de l'exil; le travail de rédaction continua peut-être même dans les premiers temps de la restauration.

A côté de cela nous trouvons des lois dont nous ne faisons aucune difficulté d'admettre qu'elles peuvent avoir existé dès avant l'exil, par exemple, l'interdiction des *asheras* et des *massebas*, XVI, 22; de la sorcellerie et les sacrifices d'enfants, XVIII, 9-12; la loi sur le lévirat est certainement ancienne, XXV, 5-10; de plus toute une série de commandements et de défenses, qui avaient leur raison d'être avant l'exil, comme ils l'ont eue après l'exil. Ici les rapprochements avec le petit code sinaïtique, XVII-XXVI, sont plus nombreux que ceux avec l'*Exode*; dans la généralité des cas il n'y a pas de dépendance directe; dans les quelques cas, où elle paraît exister, la rédaction deutéronomique semble être plus ancienne que celle du code lévitique; le contraire, étant donné le caractère du *Deutéronome*, n'aurait en soi rien d'étonnant; en somme on a l'impression de se trouver à l'époque de Jérémie et d'Ézéchiel, ce qui, pour ces fragments du *Deutéronome*, ne nous écarterait guère de la chronologie généralement admise. Voyons maintenant si, dans le reste des lois deutéronomiques, nous trouvons d'autres éléments encore, qui pourraient éclairer notre route dans cette question, paraissant si simple il y a peu d'années encore, et qui se complique tous les jours davantage.

3° La défense de se faire des incisions et de se raser le front en signe de deuil est sans doute assez récente. Il me paraît certain que Michée ne la connaissait pas (I, 16); à plus forte raison Amos (VIII, 10); Ésaïe, s'il avait eu ce texte ou un texte semblable sous les yeux, ne se serait pas exprimé comme il le fait au chapitre XXII, 12. La coutume était encore générale à l'époque de Jérémie (XVI, 6) et d'Ézéchiel (VII, 18), qui ne paraissent pas avoir trouvé quelque chose à y redire. Un texte parallèle se trouve dans le petit code sinaïtique XVII-XXVI, au chapitre XIX, 26-28 (cp. XXI, 5), mais il est indépendant du nôtre au point de vue de la rédaction. Ces prescriptions n'ont dû être établies que tardivement.

Digitized by Google

La loi sur les animaux purs et impurs, *Deut.* XIV, 3-21, a pour parallèle un texte contenu dans le *Lévitique* au chapitre XI; non pas tout le chapitre, mais seulement les parties dans lesquelles il est question de l'interdiction de certains animaux pour la cuisine, non pas celles où il est traité de l'impureté résultant de leur contact. Il faut distinguer rigoureusement les deux éléments de ce texte. Le premier comprend les versets 11, 23 (29-30? cf. Kuenen, p. 83, mais ces versets sont douteux à cause de la reprise, verset 41), 41-47, que M. Kuenen considère cependant comme une addition postérieure, parce qu'ils ne sont plus strictement parallèles à *Deut.* XIV. Ce motif ne me paraît pas décisif; car le rédacteur de *Lév.* XI, 2 s., n'était, je pense, pas tenu à suivre mot pour mot *Deut.* XIV, s'il avait ce texte sous les yeux. Les versets 44 et 45 rappellent tout à fait les manières de l'auteur du code sinaïtique dans *Lév.* XVII-XXVI, et plaident plutôt en faveur de l'authenticité des versets 41 s. Il est probable que les deux rédactions ont été faites sur un texte plus ancien.

Ce qui nous intéresse, c'est de savoir laquelle est antérieure à l'autre. Les deux opinions ont naturellement trouvé des défenseurs. M. Dillmann conclut en faveur de la priorité du texte lévitique. *Deut.* XIV, 4-8 = *Lév.* XI, 2-8. Le *Deutéronome* énumère les quadrupèdes purs; le *Lévitique* ne les énumère pas, mais se contente de signaler le caractère auquel on les reconnaît; ce que le *Deutéronome* fait du reste aussi après son énumération. Il est probable que le texte plus ancien contenait les noms des animaux purs, tandis que le texte plus moderne, les supposant connus, se contente de noter leur caractère commun. *Deut.* XIV, 9-10 = *Lév.* XI, 9-12. Il semble bien que le texte plus méticuleux du *Lévitique*, avec sa distinction d'animaux vivant dans la mer et dans les cours d'eau, est d'une époque plus avancée. Je n'insiste pas sur la redondance du passage dans le *Lévitique*, parce qu'elle peut provenir du mélange de deux textes. *Deut.* XIV, 11-18 = *Lév.* XI, 13-19; *Deut.* XIV, 19 = *Lév.* XI, 20-23. Le *Deutéronome* semble distinguer entre *sippor*, verset 11, les oiseaux et *sheres haoph*, les insectes ailés, verset 19, les deux classes dépendant de la catégorie des *oph*, des êtres ailés; le *Lévitique* ne

Digitized by Google

fait que deux classes : les *oph* et le *sheres haoph*. Ici il paraît bien avoir conservé la rédaction la plus ancienne. Le *Deutéronome* interdit l'usage de tous les insectes ailés, verset 19; le *Lévitique* permet les sauterelles, versets 20 s. L'exception est-elle plus ancienne que la règle? Ou bien le *Deutéronome* a-t-il voulu abolir une coutume remontant à une époque de moindre civilisation? Ou bien même, en tant que les insectes ailés sont compris dans la catégorie des *oph*, permet-il implicitement l'usage des sauterelles, sans avoir jugé nécessaire de les mentionner expressément, au contraire de ce qu'il avait fait pour les quadrupèdes mangeables? Enfin *Lév.* XI, 29-30, 41 s. n'a pas de parallèle dans le *Deutéronome*, où il n'est pas question du tout de ce que le *Lévitique* appelle le *sheres hashores al haares*, ce qui est assez curieux, étant donné le parallélisme des deux textes. Sans doute l'auteur de *Deut.* XIV n'avait pas ce développement sous les yeux; autrement il y aurait fait au moins allusion. Des signes contradictoires que nous avons constatés, les uns plaidant pour la priorité du *Deutéronome*, les autres pour celle du *Lévitique*, il ressort que les deux textes ne dépendent pas directement l'un de l'autre, mais sont deux rédactions indépendantes d'un même texte plus ancien. L'addition du *Lév.*, versets 29-30 et 41 s. montre que la rédaction du texte du *Deutéronome* est antérieure à celle du *Lévitique*.

La défense de se nourrir de *nebela* (cp. *Ex.* XXII, 30), qui peut cependant être cédée au *ger*, ou vendue à l'étranger, est en opposition avec le principe du code sacerdotal, *Ex.* XII, 49 ; *Lév.* XVII, 15, qui met à cet égard le *ger* sur la même ligne que l'Israélite. D'après M. Dillmann [1], cette divergence s'expliquait par la différence du point de vue, et non par la priorité ou la postériorité de ces textes l'un sur l'autre. Le *Deutéronome* tiendrait compte des nécessités de la vie pratique ; le *C. S.* n'a en vue que sa théocratie idéale, dans laquelle même les étrangers doivent éviter toute souillure. Mais la question est précisément de savoir à quelle époque cette conception idéaliste se fit jour et prévalut

1) *Ex.-Lev.*, 540.

Digitized by Google

sur la pratique ordinaire. Ces deux législations, dont l'une exclut l'autre, n'ont pu être formulées dans le même milieu, à la même époque. Si elles ne peuvent être parallèles, il est hors de doute que celle du *Deutéronome* est antérieure à la conception du code sacerdotal.

Dans la deuxième partie de *Deut.* XIV, 21 on lit encore la défense de faire cuire le chevreau dans le lait de sa mère (*Ex.* XXIII, 19; XXXIV, 26); ce petit texte ne se trouve pas dans le passage parallèle du *Lévitique*. Je ne sais pourquoi ce serait un signe de la priorité de *Lévit.* XI, comme le dit M. Dillmann. Ce texte manquait dans la source commune à laquelle *Lév.* XI et *Deut.* XIV ont été empruntés. Voilà tout ce qu'il est permis de conclure.

Le livre de l'Alliance ordonne que, dans la septième année, le produit des champs, des vignes, de l'olivier soit abandonné aux pauvres (*Ex.* XXIII, 10-11); le *Deutéronome* XV, 1 s., ne reproduit pas cette loi, mais il en donne une autre analogue : dans la septième année tout créancier devra renoncer au recouvrement des créances. C'est évidemment un développement du thème contenu dans le livre de l'Alliance, qui, de son côté, est repris et modifié dans la partie du chapitre XXV du *Lévitique* qui appartient au *C. S.* Nous ne savons pas à quelle époque remonte la loi du relâche dans le sens du *Deutéronome* ; tout ce qu'on peut dire c'est que la rédaction n'en est pas d'un jet ; il est peu probable que le verset 4 ait été écrit par la même main à laquelle nous devons les versets 7 et s., cp. verset 11, mais il n'est pas possible de préciser. Nous y trouvons cette même opposition entre Israël et l'étranger qu'au chapitre précédent (XIV, 21 ; XV, 3) ; le souci du pauvre et du misérable, verset 11, nous ramène une fois de plus dans l'entourage de Jérémie. La loi sur la libération des esclaves hébreux, *Deut.* XV, 12-18, présuppose celles de l'*Exode* XXI, 1-6. Nous savons par *Jérémie* XXXIV, 8 s. qu'elle n'était pas généralement observée. Le terme employé par Jérémie (*qara deror*, XXXIV, 8), pour désigner cette libération, ne se trouve ni dans le texte de l'*Exode*

1) *Ex.-Lev.*, 482.
2) Cf. *Deut.*, XV. 2, 9, *Ex.*, XXIII, 11.

Digitized by Google

ni dans celui du *Deutéronome* ; il figure *Lév.* xxv, 10 ; mais ce n'est pas l'année jubilaire que Jérémie a en vue, cette cinquantième année, qui devait apporter la liberté à tous les esclaves israélites, quel que fût leur temps de service. Jérémie s'en réfère à la loi du *Deutéronome* et de l'*Exode* qui stipule qu'au bout de six ans de service l'esclave doit être libéré. Il est bien dommage qu'on ne puisse pas savoir si la formule employée par le prophète au verset 14, est le texte de loi lui-même, ou une citation de mémoire. La tournure est différente de celle des deux textes que nous possédons. La recommandation faite *Deut.* xv, 18 présuppose la non-observation de cette loi, peut-être même des faits précis, comme celui que raconte Jérémie. C'est déjà trop s'avancer que de conclure du passage de Jérémie à l'existence de la rédaction deutéronomique de cette loi, à plus forte raison à l'existence du *Deutéronome* même, surtout quand on le prend en bloc.

La loi sur l'institution de juges et de *shoterim*, *Deut.* xvi, 18, n'a pas de parallèles ; les deux versets suivants présupposent *Ex.* xxiii, 1-3, 6-8 ; cp. surtout *Ex.* xxiii, 8 et *Deut.* xvi, 19 ; tandis que les textes semblables du *Lévitique* sont simplement parallèles (*Lév.* xix, 15-16) sans aucun rapport de dépendance. Nous aurons à revenir encore sur la loi des villes de refuge, *Deut.* xix, 1-13.

4° Nous passons maintenant à une série de lois dont les unes ont pour but avoué d'établir la centralisation du culte à Jérusalem, au temple, et les autres de modifier les dispositions existantes, d'après les exigences de la centralisation du culte. Il y a d'abord *Deut.* xii, 5-28, sur l'unité du lieu de culte. Ce texte est antérieur au *C. S.* ; la fiction du tabernacle au désert et de toutes les lois qui s'y rattachent est exclue par xii, 8, où l'auteur admet que pendant la migration du peuple chacun faisait comme bon lui semblait. On reconnaît maintenant que le texte en question n'est pas d'une pièce. C'est une compilation, dans laquelle j'ai cru discerner quatre mains différentes[1]. M. Cornill en trouve au

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVI, 53 s.

Digitized by Google

moins trois [1]. Les quatre textes commandent d'apporter toutes les offrandes et de faire tous les sacrifices au temple de Jérusalem, à « l'endroit que Jahveh choisira » : le deuxième seul ne contient pas le paragraphe qui autorise la boucherie profane. Bien habile celui qui découvrirait la forme primitive de ce texte ou la plus ancienne des quatre rédactions. Peut-être serait-il plus exact de parler de retouches successives plutôt que d'un almagame de textes. Car il semble que dans ces répétitions il y ait quelque progrès. Dès le verset 5 il est commandé de faire au temple les sacrifices et d'y apporter les offrandes, versets 5-7. Au verset 8 le même ordre revient en première variante, dans laquelle la nécessité de cette loi est expliquée ; le régime du bon plaisir doit cesser avec l'établissement de la Terre promise, versets 8-14 ; ce même texte introduit le lévite. Une troisième main insiste à partir du verset 13, et paraît vouloir accentuer la polémique contre ce qui se passait du temps même de l'auteur, où les lieux de culte en dehors du temple florissaient encore (« tout endroit que tu verras » v. 13) ; en même temps la boucherie profane est autorisée ; c'était la conséquence nécessaire de la centralisation du culte au temple de Jérusalem. Elle l'est de nouveau au verset 20 et motivée ; elle est encore motivée au verset 21 avec plus de précision ; de même l'interdiction de manger le sang est expliquée au verset 23, tandis qu'ailleurs, par deux fois dans le même chapitre, l'usage en est simplement interdit, sans indication de motif. Les lévites sont recommandés au verset 19 ; ils l'avaient déjà été, avec explication à l'appui, au verset 12. La tendance parénétique n'est pas méconnaissable chez l'un de ces collaborateurs successifs, versets 25, 28. Ces rédactions, ces retouches successives montrent l'importance qu'on attachait à cette loi, puisqu'on ne cessait de la remettre sur le métier.

Maintenant, de quelle époque date l'idée de la suprématie absolue du temple, comme lieu de culte unique? Il n'en existe pas de trace dans le livre de l'Alliance ; elle triomphe chez *Ézéchiel*, XL s. ; le *C. S.* reporte l'idée de la centralisation du culte

1) Cornill, *l. c.*, p. 33.

Digitized by Google

aux origines mêmes de la nation, avec sa fiction du tabernacle. Dans la collection deutéronomique elle-même se trouve une petite loi, qui, telle quelle est formulée, ne tient pas compte de l'idée de la centralisation du culte (*Deut.* XVI, 21). Nous savons qu'Ézéchias et Josias essayèrent de centraliser le culte au temple de Jérusalem. Cette idée avait donc ses partisans dès cette époque. Elle remonte sans doute plus haut encore. On peut croire qu'elle surgit avec le temple même de Jérusalem, et qu'elle dut de très bonne heure hanter l'esprit des prêtres de Jérusalem. Le mouvement sous Ézéchias et sous Josias fut certainement inspiré par les prêtres, non pas uniquement par piété, mais aussi par intérêt personnel. La politique aidant, il y eut sans doute de l'antagonisme, à l'époque des guerres d'Israël et de Juda, entre les sanctuaires du Nord et le temple de Jérusalem. Ce que nous savons, c'est qu'Ésaïe glorifie Sion et le temple, comme cela n'avait pas eu lieu encore, à notre connaissance, cp. II, 1 ; IV, 4 s. ; VI, 1 s. ; XI, 9; XXVIII, 16 s. ; XXIX ; XXXIII. Jamais les sanctuaires d'Israël n'avaient été célébrés avec un tel enthousiasme; jamais l'avenir de Jérusalem n'avait été proclamé en des termes pareils. L'importance de Jérusalem comme ville sainte et centre religieux grandit nécessairement avec la ruine du royaume du Nord. Cp. *Zacharie* XII-XIV; *Sophonie* ; sans doute *Michée* III, 12, dépassant Ésaïe, annonce déjà la ruine de la ville et du temple, mais aussi leur restauration glorieuse, IV, 1. Nous possédons là suffisamment d'éléments pour déterminer approximativement l'époque où des textes du genre de *Deut.* XII ont pu commencer à circuler.

Sans doute dès l'époque d'Ésaïe, et dès avant la ruine du royaume du Nord, la concurrence était grande entre Jérusalem et les sanctuaires locaux, et Jérusalem s'efforçait d'obtenir le bénéfice de la légitimité. Ce qui démontre l'existence de ces tendances divergentes, c'est précisément un passage du livre de l'Alliance, *Ex.* XX, 24. Ce texte est remarquable. Il pose le principe de la pluralité des lieux du culte : « Tu me feras un autel de terre, où tu sacrifieras tes holocaustes, tes sacrifices d'actions de grâces, ton gros et ton menu bétail, *en tout endroit où je pro-*

Digitized by Google

noncerai mon nom, je viendrai vers toi et je te bénirai. » Voilà la protestation des sanctuaires locaux contre la prétention du temple de Jérusalem. *Exod.* XXIII et *Deut.* XII représentent deux tendances rivales; la seconde finit par l'emporter, grâce à la ruine du royaume d'Israël, et grâce à l'exil : la centralisation du culte à Jérusalem n'existe définitivement qu'après la restauration. Mais tout cela ne dit pas encore à quelle époque remonte le texte du chapitre XII.

Il faut remarquer d'abord que dans leur polémique contre les hauts-lieux, les prophètes ne s'appuient nulle part sur un texte qui aurait posé le principe de la centralisation du culte. Ézéchias ne s'en prévaut pas, pour sa réforme. Josias ne combat que l'idolâtrie et le syncrétisme religieux. Jérémie ne répudie pas les hauts-lieux au nom du principe de centralisation, mais à cause des pratiques païennes qui y florissaient. Ceci nous ferait croire que les lois sur la centralisation du culte ne sont pas anciennes. Si nous pouvons démontrer que Josias n'a pas réformé en vertu du principe de la centralisation, c'est que ces lois, au lieu de précéder la réforme, en auront été la conséquence, la théorie de la réforme, suivant celle-ci, pour justifier en vue de l'avenir l'état de fait qu'elle avait essayé de créer, et qui répondait aux aspirations du clergé de la capitale. Vatke avait vu juste, croyons-nous, sur ce point.

Ensuite le caractère même de compilation que porte *Deut.* XII n'est pas favorable à l'opinion de ceux qui voudraient considérer ce texte comme ancien. Il n'y a pas davantage moyen d'en dégager un noyau primitif autour duquel des couches plus récentes seraient peu à peu venues se placer. M. Cornill l'écarte du *Deutéronome* primitif, tout en en retenant le fond, l'idée pour le code de Josias[1], qu'il essaye de dégager. La question se pose peut-être de la manière suivante : Quand a-t-on eu intérêt à recueillir des textes favorables à la centralisation, à les collectionner, à en faire une compilation? Non pas, nous semble-t-il, à l'époque même où les circonstances créaient des textes de ce genre, en pleine

1) *L. c.*, 33.

Digitized by Google

lutte, mais sans doute plus tard, quand il s'agit, la lutte ayant cessé par la force des choses, de réunir les pandectes d'Israël en vue d'une restauration future. Il faut distinguer l'époque de la création des textes de l'époque de la compilation. Je ne nie nullement que des textes du contenu de *Deut.* XII aient existé très tôt déjà, mais je crois que *Deut.* XII, dans sa forme actuelle, est de basse époque. Si l'analyse que nous avons proposée autrefois de *Lév.* XVII, 1 s. est exacte[1], nous aurions dans les versets de ce texte qui n'appartiennent pas au *C. S.* une parallèle à *Deut.* XII, une de ces lois qui ordonnaient la centralisation du culte. La forme est différente : dans le *Lévitique*, l'interdiction de sacrifier autre part qu'au temple est catégoriquement formulée ; c'est ainsi et ne peut être autrement ; le *Deutéronome* concède qu'autrefois cela a été autrement, mais que la vieille coutume doit cesser avec l'occupation du pays de Canaan.

Au chapitre XIV, 22 s. se trouve une loi sur la dîme, rédigée dans l'ordre d'idées du chapitre XII. Il est clair d'abord que l'auteur qui l'a formulée n'a pas connu les prescriptions du *C. S.*, *Lévit.* XXVII[2]. La dîme de tous les produits du sol doit être mise à part d'année en année, ainsi que les premiers-nés du bétail, et consommée au temple, dans un repas solennel de famille ; les lévites sont recommandés particulièrement à la sollicitude des fidèles. M. Reuss fait à ce propos une observation excellente[3] : « Il y a ici, dit-il, une autre difficulté à signaler. La consommation en un seul voyage et festin de la deuxième partie de toute la récolte, est chose excessive, au moins pour les familles d'une certaine aisance, et les moins aisés auraient été plus qu'imprudents s'ils avaient ainsi gaspillé leurs ressources, au lieu de les répartir prudemment sur l'année entière. » Cela est très juste, et pour une consommation en famille les quantités auraient été parfois prodigieuses. Les restes appartiennent-ils aux prêtres et aux lévites (v. 27)? C'est ce que le texte ne dit pas. Il dit au contraire que la dîme doit être mangée en présence de l'Éternel,

1) *Lev.* XVII-XXVI *und Ezechiel*, p. 15 s., p. 60.
2) Reuss, *L'Histoire sainte et la Loi*, 170, s.
3) *L'Histoire sainte et la Loi*, II, 307.

Digitized by Google

dans un repas de réjouissance, en famille. Nous nous heurtons là de nouveau contre une difficulté d'ordre pratique; plus tard la dîme fut simplement payée au temple, et devint l'un des principaux revenus des prêtres et des lévites. Mais l'ordonnance du *Deutéronome* est de la pure théorie. C'est l'application du principe de la centralisation du culte à Jérusalem aux coutumes existantes, sans grand souci de savoir si l'application en était possible. Aussi ne pouvons-nous croire à l'antiquité de cette rédaction de la loi sur la dîme, ni surtout à sa proclamation comme loi de l'État dans le fameux *Deutéronome* de Josias. C'est un travail de scribe consistant dans l'application d'un principe donné à un certain nombre de cas, non l'œuvre d'un législateur travaillant en vue de l'application pratique des lois qu'il élabore.

Même observation pour la loi sur le sacrifice des premiers-nés des animaux domestiques. Le texte du *Deutéronome* n'est en rapport direct avec aucun des textes correspondants (*Ex.* xxii, 28 s.; *Nomb.* iii, 12 s.; *Lév.* xxvii, 26; *Ex.* xiii, 12; xxxiv, 19; *Nomb.* xviii, 15). Nous en retenons ce fait que ces animaux doivent être consommés en famille, à Jérusalem, au temple, en un repas solennel, d'année en année, le législateur ne dit pas même à quelle occasion, si cette consécration devait ou pouvait concorder avec l'une des trois grandes fêtes annuelles, ou bien avoir lieu à part, comme l'oblation des prémices (chap. xxvi). Son but principal est d'introduire dans la loi des premiers-nés des animaux domestiques le principe de la centralisation du culte, sans se soucier autrement des détails d'exécution. Il ne s'inquiète pas de savoir si ces repas seront ou ne seront pas gigantesques, au point de rendre impossible l'application de la loi. C'est encore de la théorie abstraite et non de la législation pratique.

Le chapitre xvi est rempli de la même préoccupation de centraliser le culte à Jérusalem. Il contient dans la partie qui nous intéresse ici la législation relative aux fêtes (v. 1-17), et présuppose les textes du livre de l'Alliance, *Exode* xxiii, 14 s.; xxxiv, 18, 22, 23. Il est manifestement plus ancien que les textes, dans lesquels ces fêtes sont mises à une date fixe, et dans

Digitized by Google

lesquels les sacrifices à offrir sont dûment spécifiés (*Nomb.* IX ; XXVIII ; XXIX ; fragments du *C. S.* dans *Lév.* XXIII ; *Ex.* XII) ; il est de même plus ancien que les textes parallèles des parties n'appartenant pas au *C. S.*, de *Lév.* XXIII. Le sacrifice de Pâques n'est pas identique à l'oblation des premiers-nés des animaux domestiques (v. 2). Ce qui me fait croire qu'ici encore nous avons un texte de la même catégorie que les précédents, c'est cette singulière obligation de faire acte de présence au temple le premier jour, *de rentrer chez soi le lendemain*, puis de revenir le septième jour, pour la grande assemblée religieuse. Ce verset 8 semble bien avoir été emprunté simplement aux règles existantes, pour les sanctuaires locaux sans que le rédacteur de la loi se doutât de la difficulté. Les textes postérieurs ne disent rien de ce double pèlerinage, qui ne présentait pas de difficulté à l'époque où il y avait de nombreux sanctuaires dans le pays. Les deux paragraphes suivants, qu'on ne peut pas détacher du premier, ne présentent pas d'indications particulières.

Tous ces morceaux, dans lesquels il est question de « l'endroit que Dieu choisira » se tiennent. Si ceux que nous avons rencontrés jusqu'ici ne sont pas anciens, le rituel des prémices des fruits de la terre et de la dîme des lévites, chapitre XXVI, 1-15 ne sera pas ancien non plus, d'autant moins qu'il figure tout à la fin de la collection des lois deutéronomiques, comme une pièce qui aurait été surajoutée finalement. Au verset 13, l'auteur présuppose un pèlerinage à Jérusalem à l'occasion de la livraison de cette dîme des lévites (cp. v. 5). Coïncidait-il peut-être avec celui de la fête des récoltes ? car il est difficile d'admettre que le législateur ait voulu instituer un pèlerinage spécial pour l'accomplissement de ce rite. Toujours est-il que le texte ne dit rien d'une pareille combinaison. Il faut remarquer aussi que la loi sur les prémices présuppose des voyages réitérés à Jérusalem pendant toute l'année, tous les fruits ne mûrissant pas en même temps, ni ne pouvant être conservés pour un seul et même voyage. Il n'était évidemment pas possible de l'appliquer. Aucune difficulté, tant qu'il existait des sanctuaires locaux. Tout change du moment que les actes du culte sont centralisés à Jérusalem. Une fois de

Digitized by Google

plus nous constatons que nous avons à faire non à de la législation pratique et applicable, mais à de la simple théorie, plus ou moins dans le vide, à la manière des rabbins. Ce peu de souci des nécessités pratiques est peu favorable à l'hypothèse de l'antiquité relative de ces lois. Il est assez récréatif de constater à cette occasion la divergence de vues dans ces questions difficiles où l'on fait si bien de se tenir sur une grande réserve. M. Cornill[1] déclare que *Deut.* XXVI. 1-16 est inattaquable (*nicht zu beanstanden*); M. Stade[2] n'y avait vu qu'une addition maladroitement intercalée.

Plusieurs lois encore ont été inspirées par la théorie de la centralisation du culte : et d'abord la loi sur les prêtres, *Deut.* XVIII, 1-8. Elle formule d'abord le principe, que la prêtrise appartient à la tribu de Lévi, versets 1, 2, 5. Les membres de cette tribu sont nommés les « prêtres-lévites ». Voilà une loi qui se place certainement entre *Genèse* XLIX, 5 s. et *Deut.* XXXIII, 8 ; qui est antérieure à *Ézéch.* XL s., où la prêtrise est réservée aux Zadoqides seuls, tandis que les lévites occupent une situation inférieure, antérieure par conséquent au *C. S..*, où la prêtrise appartient aux Aaronides, dont les lévites sont les serviteurs. Il ressort de l'expression même de « prêtres-lévites », que tout lévite pouvait devenir prêtre, ce qui ne fut plus le cas dans la suite. Les redevances à livrer aux prêtres sont déterminées aux versets 3-4. C'est peu de chose. L'auteur ne peut avoir connu le tarif du *C. S.*, ni celui d'Ézéchiel. Ces impôts-là ne vont pas d'ordinaire en diminuant. La prétention des lévites d'être seuls aptes au sacerdoce et le tarif du *Deutéronome* peuvent être relativement anciens. Mais ce qui ne peut être ancien, et ce qui n'a jamais pu être mis en pratique, c'est le paragraphe suivant, correspondant à la théorie de la centralisation du culte. Le culte étant centralisé au temple, les lévites de province n'ont plus rien à faire et risquent de manquer de ressources ; aussi le législateur décide-t-il que ces lévites pourront, selon qu'ils le désireront, venir au tem-

1) *L. c.*, 36.
2) *Geschichte des Volkes Israel*, I, 656.

Digitized by Google

ple, y remplir leurs fonctions, comme tous les autres lévites qui s'y trouvent, et avoir leur part correspondante de revenus. C'est encore là une de ces conceptions théoriques impossibles à réaliser. Croit-on que les prêtres de Jérusalem auraient jamais accepté cette concurrence? La législation d'Ézéchiel et le code sacerdotal montrent très bien combien peu ils y étaient disposés. En possession de leur privilège, ils ne se souciaient nullement de le partager et ceux du dehors, qui prirent du service au temple, n'occupaient jamais qu'un rang inférieur. Zadoq seul, resp. Aaron, est prêtre. Ici encore les nécessités pratiques sont entièrement perdus de vue. Lors de la réforme de Josias, les prêtres de province ne furent aucunement appelés à Jérusalem en compensation, pour y prendre du service; au contraire, on les amena dans la capitale, on leur interdit de sacrifier, mais on les nourrit du produit des redevances, si nous comprenons bien le verset obscur II *Rois.* XXIII, 9, et si le renseignement qu'il donne est exact.

Enfin nous constatons dans quelques lois, dont nous n'avons pas encore parlé, une tendance marquée à faire intervenir les prêtres dans les affaires judiciaires, de concurrence avec les juges ou avec les anciens. C'est ainsi que la loi sur les témoins mensongers chap. XIX a été accommodée à la théorie de l'unité du sanctuaire, précisément par l'introduction des prêtres, verset 17, qui manquent au verset 18, et que le chapitre XVIII, 1 s. nous avait montrés en fonctions à l'endroit choisi par l'Éternel. Le but de cette retouche paraît être double : étendre l'influence du clergé, accommoder la loi à la théorie de la centralisation du culte. De même les prêtres-lévites apparaissent tout à coup comme compétents en toute affaire de dispute et de blessure, à côté des juges et des anciens, dans la loi sur le meurtre, dont l'auteur reste inconnu, *Deut.* XXI, 1-9. Enfin *Deut.* XVII, 8 s., il est institué à Jérusalem un tribunal suprême, et les rôles du prêtre et du juge sont singulièrement mélangés, surtout au verset 12 : « si le coupable refuse d'obtempérer au prêtre, *ou* au juge. » C'est là une formule assez étrange. Il se pourrait que les prêtres fussent d'introduction récente dans ces lois, dont la rédaction, telle que nous la possédons, serait tardive, le fonds même plus ancien.

Digitized by Google

Enfin, les chapitres v et vi, qui font partie intégrante, selon nous, de la collection des lois, ne nous mènent pas très loin. Il est reconnu que le texte des dix commandements au chapitre v est postérieur au texte du chapitre xx de l'*Exode*; mais du reste les indications précises manquent.

Comme il fallait s'y attendre, étant donné le caractère de la législation deutéronomique, le résultat de l'examen auquel nous venons de procéder, ne donne pas toujours des résultats suffisamment nets. On sent bien que cette collection de lois doit être en somme contemporaine de Jérémie, mais cette détermination est vague. Jérémie commença à prêcher dans la treizième année de Josias, et il a vécu jusqu'après la déportation, de sorte qu'il y a de la marge. On voit aussi que certains éléments de la collection sont relativement anciens, antérieurs à l'exil, comme par exemple la loi sur le lévirat, mais d'autres en plus grand nombre semblent être le produit de spéculations, qui ne fleurissent que pendant une suspension de la vie nationale, et dont les auteurs responsables avaient perdu le sentiment des exigences de la réalité, par exemple la loi de recrutement, la loi sur la royauté, et toute une série d'autres ordonnances inapplicables, qu'aucun gouvernement n'aurait jamais pu sanctionner comme loi de l'État. L'ensemble ne donne pas l'impression de l'antiquité. La collection deutéronomique présuppose l'existence du livre de l'Alliance, comme on l'a reconnu depuis longtemps, ou du moins d'un recueil fort semblable, mais les signes de dépendance littéraire directe sont assez rares. Elle paraît plutôt parallèle au petit code des chapitres xvii-xxvi du *Lévitique*; mais là où les rapports entre les deux collections sont plus étroits, la formule deutéronomique paraît avoir la priorité sur celle de ce code. Elle ne connaît ni la législation d'Ézéchiel (chap. xxxx s.), ni la législation du code sacerdotal. La difficulté d'arriver à une détermination plus exacte — on croyait y être parvenu, en reconnaissant dans le *Deutéronome*, chapitres v-xxvi, xxviii, ou tout au moins xii-xxvi, xxviii, avec quelques éliminations peu importantes, le fameux code de Josias — cette difficulté provient précisément de

Digitized by Google

ce que cette collection de lois n'est pas d'un seul jet, mais contient une masse d'éléments de provenance et d'époques diverses.

Nous avons le sentiment — on nous permettra de nous exprimer dans cette question difficile et controversée qu'avec beaucoup de réserve — qu'on s'est trop pressé d'identifier la loi deutéronomique avec le livre qui, selon le récit du livre des *Rois*, doit être venu si bien à point, avoir été trouvé comme par hasard pour inspirer la réforme de Josias. On a accepté d'emblée l'histoire étonnante de cette trouvaille. Nous nous sommes permis de mettre là un grand point d'interrogation. Puis on s'est laissé séduire par les couleurs dont l'auteur de cette histoire s'est servi, sans tenir compte que, ayant notre *Deutéronome* sous les yeux, à l'époque tardive où il écrivit, il les lui a précisément empruntées. Il fait, par exemple, clairement allusion à *Deut.* XXVIII. Or précisément ce chapitre est de seconde venue. Oui, si on pouvait admettre sans hésitation l'histoire de la trouvaille d'Hilqia, et si en second lieu le *Deutéronome* formait un tout bien lié dans toutes ses parties, on pourrait conclure à l'identité des deux livres. Mais, d'abord, le *Deutéronome* est une compilation; l'hypothèse de l'unité du code deutéronomique a vécu. On a très bien senti cette difficulté. Aussi le mot d'ordre est-il en ce moment de retrouver dans la collection des lois deutéronomiques le *Deutéronome* de Josias. M. Stade s'y est essayé sérieusement, et, en dernier lieu, avec plus de décision encore, M. Cornill. M. Westphal dans son deuxième volume[1] a bien un paragraphe intitulé : *Le Deutéronome primitif*, mais qui ne contient que cet ancien résultat tout à fait insuffisant, que ce serait le contenu intégral des chapitres V-XXVI, et en sus XXVII, 9, 10 et XXVIII.

Ici, nouvelle difficulté. Comment s'y prendra-t-on pour reconnaître dans cette compilation touffue et en désordre, qui est notre code deutéronomique, les éléments constitutifs du code de Josias? D'après quel critère fera-t-on le triage? On ne peut que se rabattre sur le récit du livre des *Rois*, pour tâcher de deviner, d'après l'histoire de la réforme, ce que contenait le livre dont

1) *Les sources du Pentateuque*, II, *Le Problème historique*, 1892.

Digitized by Google

on admet si bénévolement l'existence et la trouvaille. Or le livre des *Rois* ne nous renseigne que sur trois points : 1° le roi Josias met fin au culte des dieux étrangers, au syncrétisme religieux, en détruisant tout ce qui y servait dans le temple de Jérusalem même, et en supprimant simplement dans les villes et les villages, et, hors du temple, à Jérusalem le culte des hauts-lieux; il détruit les *teraphim*, interdit la sorcellerie, etc.; 2° la réforme accomplie, Josias célèbre la Pâque, selon les prescriptions du code; 3° Josias avait été grandement effrayé par les menaces contenues dans le livre. Commençons par le troisième point : il est certain que si le code de Josias contenait des menaces, ce n'est pas le chapitre XXVIII de notre *Deutéronome* que le roi eut sous les yeux. Il faut passer condamnation là-dessus. Il semble ressortir du deuxième point que le code de Josias contenait une loi sur la Pâque. Nous en avons deux à la file, *Deut.* XVI, 1-4, 5-8, qui ne sont pas de la même main. Laquelle est l'authentique? En outre, on ne voit pas bien ce que signifie le passage en question du livre des *Rois* (II, XXIII, 21-23) : « Le roi donna ses ordres à tout le peuple en ces termes : « Faites la « Pâque en l'honneur de Jahveh, votre Dieu, comme il est écrit « dans ce livre de l'Alliance. » Il n'avait pas été fait de Pâque pareille à celle-ci, depuis le temps des juges, qui jugèrent Israël, ni depuis qu'il y avait eu des rois en Israël et en Juda. C'est en la dix-huitième année du roi Josias seulement que fut célébrée cette Pâque en l'honneur de Jahveh à Jérusalem. » En quoi cette Pâque s'est-elle distinguée des précédentes? Par la splendeur avec laquelle elle fut célébrée? C'est peu probable; c'est plutôt par le caractère de la fête. Mais en quoi son caractère était-il changé? L'auteur ne fait pas allusion au principe de la centralisation du culte; il ajoute que cette Pâque extraordinaire fut célébrée à Jérusalem, pour mettre plus de précision dans son récit; du reste, tous les autres lieux de culte ayant été fermés, il ne subsistait plus que le temple dans la capitale. Dans nos textes législatifs, la Pâque est mentionnée pour la première fois, avec la fête des pains sans levain, dans le *Deutéronome*. Il n'est question, *Ex.* XIII, que des pains sans levain, comme commémoration théo-

Digitized by Google

cratique. Jusqu'à ce moment la Pâque n'avait-elle qu'une signification profane, n'était-elle qu'une simple fête du printemps, d'un caractère purement laïque? N'est-ce qu'à l'époque de Josias que cette fête changea de nature, conformément à la fête des pains sans levain? La tradition est-elle authentique? Ou bien la notice de II *Rois* XXIII, 21-23 est-elle issue du raisonnement d'un écrivain postérieur qui, dépeignant Josias comme le modèle des rois, au point de vue de la fidélité au code, et ne connaissant encore d'autre loi sur la Pâque que celle du *Deutéronome*, où il y a effectivement une nouveauté, se sent pressé d'ajouter qu'en ceci aussi le roi se conforme à la loi?

Quant au troisième point, les lois contre les cultes étrangers sont nombreuses dans le Pentateuque et répandues un peu partout. Enfin, il faut se garder de mettre dans II *Rois* XXII, XXIII, ce qui n'y est pas; et l'on peut prétendre qui n'y a pas trace, dans l'histoire de la réforme, de la mise en œuvre du principe de la centralisation du culte à Jérusalem, *Deut.* XII. Il n'y est dit nulle part que Josias détruisit les autels et les hauts-lieux à Jérusalem et au dehors pour appliquer le principe de la centralisation du culte, mais pour faire cesser le syncrétisme religieux. Ce n'est pas un principe rituel qu'il applique, mais une mesure de police qu'il prend. S'il transporte les prêtres des hauts-lieux à Jérusalem, où ils ne sont du reste pas traités le moins du monde selon la règle que donne *Deut.* XVIII, c'est qu'il a détruit leurs sanctuaires à cause du syncrétisme, et qu'il veut les empêcher de recommencer. A Jérusalem il avait tout ce monde sous les yeux. La réforme de Josias est indépendante du principe de la centralisation du culte au temple. La centralisation fut non le principe de la réforme, mais le moyen de la faire aboutir au moins momentanément. Et la théorie du droit unique de Jérusalem sur laquelle nous ne savons pas le moins du monde que Josias se soit appuyé, et de son élection dès l'origine est le produit de l'exaltation croissante de Jérusalem chez les prophètes, de la prédominance très naturelle du sanctuaire royal de la capitale sur les sanctuaires rivaux de province, enfin de la suppression de ces sanctuaires, de ces hauts-lieux, à l'occasion d'une violente réaction gouverne-

Digitized by Google

mentale contre le syncrétisme. La théorie de l'élection de Jérusalem est la justification des faits accomplis; la mesure de police est devenue un article de droit ecclésiastique et de foi religieuse.

Quoi qu'il en soit, les indications fournies par l'histoire de la réforme de Josias, étant admise l'historicité de la découverte d'un code, ne nous suffisent pas pour nous permettre de reconstituer ce code avec quelque chance de succès, ni de le retrouver dans le fouillis des lois deutéronomiques. Tout ce qu'on pourrait dire en bonne critique, c'est que dans ce livre il y avait des lois interdisant les cultes étrangers et le syncrétisme, des lois contre la sorcellerie, peut-être une loi sur la Pâque : mais c'est là tout ce que l'on peut en savoir. Quant à prétendre que ce livre, c'est notre *Deutéronome* ou qu'il y est englobé, c'est avancer une thèse dont on ne peut fournir la preuve, faute de renseignements suffisants. Tout ce qu'il est permis d'avancer, c'est que le rédacteur du livre des *Rois* a cru à la découverte du livre, qu'il y a vu le point de départ et la règle de la réforme de Josias, qu'il a identifié ce livre avec notre *Deutéronome*, qu'il avait sous les yeux le chapitre xxvm compris. Il ne suit pas de là qu'il ne se soit pas trompé.

Étant donnée l'existence du code de Josias, étant donné qu'il ait contenu des lois contre les cultes étranger, le syncrétisme, la magie, comment saura-t-on, d'abord si ces lois étaient précisément identiques à celles que contient le *Deutéronome*, ensuite qui nous dira ce que le code de Josias contenait en outre? Qui nous dira quels éléments il faut écarter de notre *Deutéronome* pour le reconstituer?— Ceux qui portent la marque d'une époque postérieure? —Certainement. Mais on n'est guère d'accord à ce sujet. Puis, les fragments douteux, les conservera-t-on ou les écartera-t-on, et d'après quel principe? L'analogie du style? Mais il faudrait pour cela très bien connaître le style du code primitif, qui est précisément l'*x*, l'inconnue. En outre la dissemblance de style ne prouverait pas grand'chose contre les passages non concordants à cet égard avec ceux qu'on aurait acceptés pour authentiques. Car l'auteur du code peut avoir travaillé sur des textes plus anciens, et en avoir admis des fragments tels quels dans son œuvre. Faut-il se régler sur le contenu présumable du code?

Digitized by Google

Mais c'est bâtir une hypothèse en l'air. Faut-il écarter les passages qui rompent l'ordre logique des séries de lois? C'est risquer de tomber dans l'arbitraire, notre *Deutéronome* étant une vaste compilation, à laquelle beaucoup de mains ont travaillé.

Pour moi, je ne vois aucun critère assez sûr pour faire le départage ; je ne découvre pas de noyau central, le vieux fond autour duquel seraient venues se grouper des ordonnances postérieures. En admettant l'existence du code de Josias, je ne sais pas, outre des lois contre les cultes étrangers et la magie, ce qu'il pouvait encore y avoir. Le code de Josias contenait-il des lois purement religieuses, ou contenait-il aussi des lois relatives au culte, sur les prêtres, les fêtes, les redevances? Contenait-il des lois d'ordre politique, des lois civiles, des ordonnances de police? N'avait-il pour but que l'établissement de la pure adoration de Jahveh, ou ressemblait-il au livre de l'Alliance ? A-t-il été composé tout exprès en vue de la réforme de Josias, ou devait-il être en même temps un recueil d'ordonnances variées, dont la conservation semblait nécessaire à l'auteur? Selon l'idée qu'on se fera de son contenu hypothétique, on conservera ou on biffera, on taillera soit plus, soit moins dans le vif. En réalité on ne sait pas et c'est ce qu'il importe de mettre en lumière. C'est la base qui manque pour cette reconstruction. Et c'est pour ce motif que je ne peux suivre ni M. Stade, ni M. Cornill dans leurs très intéressants essais de dégager de notre *Deutéronome* le *Deutéronome* de Josias.

Ces savants s'accordent du reste assez peu. M. Stade sabre avec beaucoup plus d'énergie. M. Cornill maintient le chapitre XXVI; M. Stade l'écarte. M. Cornill serait assez disposé à sacrifier les chapitres XXI-XXV, du moins le tri lui paraît impossible à faire. M. Stade semble plus porter à les conserver, sauf à biffer XXIII, 1-10 et d'autres passages sur lequel il n'insiste pas, tandis que M. Cornill dit que précisément XXIII, 2 s. est bien documenté. M. Cornill conserve précieusement le chapitre XX ; M. Stade le rejette sans hésiter, de même que XXIII, 11-15, que M. Cornill admet. M. Stade suspecte le chapitre XVIII ; M. Cornill n'en sacri-

Digitized by Google

fie que les versets 14-22. Tous deux reconnaissent l'inauthenticité de *Deut.* XVII, 14-20 ; partiellement celle de XVI, 1-8, de XV, 1-18, que M. Stade parait disposé à abandonner, tandis que M.Cornill ne sacrifie que les versets 3-6. M. Stade abandonne en outre XVI, 21-XVII, 7 ; M. Cornill doute de l'authenticité de ce passage, qu'il finit cependant par admettre. M. Cornill rejette le chapitre XII, pour n'en conserver que l'idée au profit du code de Josias ; il sacrifie XIV, 1-22 sauf, avec point d'interrogation, versets 3, $21^{a\alpha}$ et 21^{b}. Du train dont on y va, il ne restera bientôt plus grand'chose du *Deutéronome* de Josias. Mais ce qu'il y a de plus grave, en admettant comme historique le récit de la découverte d'un code sous Josias, c'est que, sauf les indications du livre des *Rois*, nous n'avons pas de critère pour en reconstituer le contenu. Qui nous dit que ce livre n'était pas une simple *thorah* sur le culte exclusif de Jahveh, avec des exhortations, des menaces et des promesses comme conclusion, comme il existait des *thoroth* sur les animaux purs et impurs, sur la lèpre, sur les sacrifices, sur les fêtes? Nous l'ignorons complètement. Jusqu'à nouvel ordre nous considérons la restitution du *Deutéronome* primitif, au moyen de notre *Deutéronome*, par voie d'élimination, comme une œuvre vaine.

Jérémie enfin est-il un témoin de l'existence du *Deutéronome* de Josias? Chose étrange et qui reste inexpliquée dans l'hypothèse de l'authenticité de l'histoire de la célèbre découverte du code, Jérémie, qui a commencé à prêcher en la treizième année de Josias, qui depuis cinq années ne cessait de parler contre le synrétisme religieux et de s'élever contre le culte des hauts-lieux, Jérémie, dont on doit supposer qu'il poussa à la réforme et en fut l'un des instruments les plus énergiques, Jérémie, que la découverte du code, en harmonie avec sa prédication, devait profondément impressionner, ne fait nulle part, dans les discours que nous possédons de lui, allusion à cette histoire ; pas un mot de la découverte, pas même un mot de la réforme de Josias ! Ne faut-il pas conclure de là que l'auteur des *Rois* a singulièrement grossi les choses ? Que cette réforme n'eut ni l'étendue, ni le succès qu'il lui attribue, que peut-être elle n'aboutit pas même ?

Digitized by Google

Et que devient le fameux volume, cause de tout ce grand mouvement ? Chez le prophète, silence absolu.

Y a-t-il une allusion à ce code dans les passages où Jérémie emploie pour désigner la loi, des termes analogues à ceux qui figurent dans le *Deutéronome* (XXXII, 11 ; XLIV, 10, 23)? Qui pourrait l'affirmer? Est-ce qu'on s'imagine que jusqu'à cette époque il n'y avait, avant l'apparition du code de Josias, pas de texte de lois, aucune *thorah* écrite, et que l'auteur du code deutéronomique a inventé les termes de *thorah*, de *chuqqim*, de *miswah*, d'*edouth*?

On se rabat sur *Jérémie* XI, 1 s. Jahveh commande au prophète d'exhorter les habitants de Jérusalem à écouter « les paroles de cette alliance » qui a été conclue avec le peuple lors de la sortie d'Égypte, à maudire ceux qui n'en tiendraient pas compte. Il doit réciter (*qara*) toutes ces paroles dans toutes les villes de Juda et dans les rues de Jérusalem, exhorter le peuple à écouter « les paroles de cette alliance » et à les accomplir, sinon s'accompliront toutes les menaces qui y sont contenues. Jérémie a évidemment en vue un texte écrit. On en conclut que ce texte était le *Deutéronome*, et on y voit même une allusion à II *Rois* XXIII, 1 s. Malheureusement Jérémie ne dit pas quel texte il avait en vue. Les menaces dont il parle ne nous renseignent pas ; c'était la conclusion générale d'écrits de ce genre. Le fait que cette alliance avait été conclue avec le peuple, « lors de la sortie d'Égypte », ne nous avance pas davantage. Si Jérémie avait parlé d'une alliance conclue au pays de Moab, ou sur le Jourdain. dans le pays de Sihon, roi des Émorites, à la bonne heure! Mais il se sert d'un terme tout à fait vague et d'une portée générale. L'expression de « paroles d'alliance » ne nous fournit pas d'indication plus exacte. Elle peut désigner tout un livre, comme elle peut désigner une *thorah* spéciale. La loi du sabbat est appelée une alliance perpétuelle, *Ex.* XXXI, 12 s.; la circoncision, *Gen.* XVII, 9; les dix commandements *Ex.* XIX, 5; les dix commandements du chapitre XXXIV, 10 s. de l'*Exode*; dans le *Deutéronome* même les dix commandements sont les paroles de l'alliance du Horeb, chapitre V, 2 s. et XXVIII, 69 tout le livre est désigné par le même terme. *Deut.* XXVII, 15-26 forme un petit code de paroles d'instruction et pour-

Digitized by Google

rait tout aussi bien s'appeler parole d'alliance. Quand l'incertitude est si grande, on a bien le droit de douter, surtout s'il s'agit de faire réciter au prophète dans toutes les villes de Judée et dans les rues de Jérusalem *Deut.* v-xxviii. Il est vraiment bien dommage que Jérémie ne nous donne pas la moindre petite description de ces *dibre-habberith*.

Jérémie fait allusion chapitre iii, 1.8 à la loi sur le divorce. Cela prouve uniquement que de son temps le divorce était réglementé, mais non pas que le prophète a puisé la connaissance de cette loi dans notre *Deutéronome* ni dans le *Deutéronome* de Josias. Jérémie connaît la loi du *deror* (xxxiv, 8 s.) ; mais il faut remarquer que le *Deutéronome*, chapitre xv, n'emploie pas même ce terme caractéristique de *deror*, ni Jérémie celui de *shemitta*, et que si *Jérém.* xxxiv, 12 est une citation directe de la loi, la rédaction que le prophète avait sous les yeux n'était pas identique à celle que donne le *Deutéronome*. De plus, étant admise l'existence du *Deutéronome* de Josias, rien ne prouve que la loi du *deror* y ait figuré. Par contre, à l'époque de *Lament.* i, 10, et de II *Rois* xiv, 6 = *Deut.* xxiii, 2 s. (allusion qui n'est pas hors de doute, car il devait exister en dehors de *Deut.* xxiii, 2 s. qui est très fragmentaire, des *thoroth* de ce genre), et *Deut.* xxiv, 16 (citation directe), le *Deutéronome*, à peu près semblable au texte que nous en possédons, pouvait fort bien exister.

Il est remarquable aussi que Jérémie n'exige nulle part la centralisation du culte. Sans doute Jérusalem est pour lui le centre religieux, le temple, la maison de l'Éternel (xvii, 26) ; mais Ésaïe ne parlait pas autrement. Point de trace d'une loi trouvée miraculeusement, qui dès le désert aurait ordonné l'unité du sanctuaire. Enfin *Jérém.* vii, 21 s., où le prophète affirme que Dieu n'a rien prescrit dans le désert relativement aux holocaustes et aux sacrifices, ne plaide pas en faveur de l'existence du *C. S.*, mais pas davantage en faveur de celle de notre *Deutéronome*, proclamé loi de l'État, sous Josias. « Je ne vous ai point donné d'ordres de genre », dit Jahveh. Or dans le *Deutéronome* il est question d'holocaustes, de sacrifices, de l'oblation des premiers nés des animaux, de dons volontaires, des dîmes, des vœux, du

Digitized by Google

droit des prêtres. Si tout cela avait figuré dans un code, connu de Jérémie et miraculeusement découvert, aurait-il pu s'exprimer en des termes pareils ? Jérémie, comme Ésaïe, a polémisé contre l'importance accordée au culte extérieur, au culte cérémoniel, mais alors ce culte ne pouvait guère encore avoir été solennellement consacré par une loi, proclamé loi de l'État par le plus pieux des rois. Je ne crois pas qu'on puisse démontrer que Jérémie ait connu soit le code supposé de Josias, ni même notre *Deutéronome*. Sans doute le *Deutéronome* sort d'un milieu fortement influencé par le prophète, tant sous le rapport de la langue, que des idées; il est, comme le livre des *Rois,* de l'école de Jérémie, quant à l'inspiration religieuse; certains éléments qui le composent ont dû circuler du temps même du prophète, peut-être dans une forme approchant de celle sous laquelle ils nous sont parvenus, mais le *Deutéronome*, tel que nous le possédons, est postérieur au prophète, et nous n'en connaissons pas d'autre. Nous avons essayé en vain de classer les éléments divers dont se compose la collection des lois deutéronomiques. Toute une série de passages sont sous la dépendance de l'idée de la centralisation du culte à Jérusalem. On voit très bien que les chapitres XXI-XXV ont un caractère particulier et ont dû former à un moment donné un petit recueil dans le genre du livre de l'Alliance et de certaines parties de *Lévitique*, XVII-XXVI. Mais il est tout aussi évident que le texte est mélangé, et il n'y a pas moyen d'y rétablir de l'ordre sans tomber dans l'arbitraire. Il en est de même dans le reste du recueil. On constate aisément que tel passage n'est pas de la même main que tel autre passage semblable ; mais on ne sait que faire de tous les textes qui se trouvent entre les deux et pourraient tout aussi bien se rattacher à l'un qu'à l'autre. Nous avons constaté aussi un double point de vue dans ce qu'on peut appeler la localisation de cette collection de lois. Au chapitre V nous sommes au pays de Moab ; les passages XXVI, 17-19 ; XXVII, 9-10; XXIX, 9-14, semblent nous transporter, avec leur conclusion de l'alliance, au Sinaï, tandis que cette impression doit être effacée par XXIX, 1-8, 15 s. La collection de lois contient des éléments d'époques différentes, mais

Digitized by Google

nous ne réussissons pas à dégager le noyau primitif autour duquel ces éléments seraient venus s'ajouter peu à peu. Et précisément ce caractère particulier du livre empêche la critique d'arriver à des résultats positifs suffisamment clairs et précis.

Ces études sur le *Deutéronome* ont paru à de si grands intervalles, qu'il est nécessaire en terminant de récapituler brièvement le résultat auxquels nous sommes arrivé par leur traits essentiels. Abstraction faite des fragments appartenant à *JE* et à *C. S.*, le *Deutéronome* se compose de trois éléments distincts : 1° une collection de lois avec conclusion parénétique *Deut.* v-xxvi (xxvii, 9-10), xxviii-xxx; 2° des fragments parénétiques intercalés dans la première partie et en avant de la collection des lois, *Deut.* iv; vii, 7-11, 17-24; viii, 1-18; ix, 1-9ª, 10.22-24; x, 12-xi, 1-12. 22-25; 3° un résumé de l'histoire de la migration, mutilé au début i, 6-iii; iv, 41-43; ix, 9ᵇ, 11-21, 25-29; x, 1-5. 10-11, xxxi, 1-8 et xxxiv *passim*, et dont la suite est sans doute à chercher dans le livre de *Josué*.

La Revue de la migration n'est pas de la même main que la la collection de lois, ni que les fragments parénétiques. Elle sert de cadre à la collection de lois; elle présuppose l'existence de *JE* et est antérieure aux fragments parénétiques.

Les fragments parénétiques me paraissent être plutôt contemporains de la restauration que dater de l'exil.

Quant à la collection des lois deutéronomiques elle-même, la question me paraît extrêmement complexe. Le travail de rédaction dont elle est sortie, telle que nous la possédons, avec les parénèses finales (chapitres xxviii-xxx), n'a été clos qu'après la restauration. Dans ces parénèses mêmes il y a des reprises évidentes; elles nous reportent en partie à l'époque de l'exil, en partie à une époque postérieure. Le thème du discours du chapitre xxviii, promesses et menaces, qui se laisse assez facilement dégager des développements qui suivent, se trouvait sans doute déjà dans l'une des sources dont l'auteur ou mieux l'un des auteurs de la collection se sont servis, de même que cette idée de l'alliance, qui apparaît perdue dans des développements d'une

Digitized by Google

époque très tardive au chapitre XXIX (XXVI, 17-19 ; XXVII, 9-10). La collection de lois contient des textes de différentes époques ; elle n'a pas été faite ni achevée du premier coup, mais a passé par un travail de rédaction prolongé comme les parénèses finales elles-mêmes. Si elle contient des éléments antérieurs à l'exil, elle en contient davantage qui lui sont postérieurs et le chapitre XXVIII prouve très clairement que la compilation de ces différents matériaux a été faite pendant l'exil. C'est ce qu'indique le caractère même de cette collection, et le désordre dans laquelle elle nous est parvenue est la preuve que plusieurs mains y ont successivement travaillé.

Il faut renoncer absolument à l'hypothèse de l'unité du code deutéronomique, soit qu'on y comprenne les chapitres V-XXVI, XXVIII, soit seulement les chapitres XII-XXVI. Mais il faut renoncer aussi à découvrir un noyau primitif et central de cette curieuse formation. Le fil conducteur nous échappe et se casse à chaque instant.

Le récit de la découverte d'un code, sous Josias, qui aurait provoqué la réforme, est suspect, et l'identification de ce code soit avec *Deut.* V-XXVI, XXVIII, soit, selon les critiques les plus récents, avec le prétendu noyau du *Deutéronome*, le *Deutéronome* primitif, est illusoire, d'abord parce que, si le *Deutéronome* de Josias a existé, nous ne savons pas en quoi il consistait, ensuite parce qu'il n'y a pas moyen de dégager, du moins autant que je puis voir, du *Deutéronome*, tel que nous le possédons, un code plus ancien, tout critère certain faisant défaut.

Enfin la collection de lois, augmentée des fragments parénétiques, avec la Revue de la migration qui lui servait de cadre, a été rattachée à *JE* par les soudures très apparentes du chapitre XXXI, au début, chapitre I, par un simple rattachement, sans que ni la Revue, ni les fragments parénétiques, ni la collection de lois contiennent encore aucune trace du *C. S.*

Dans cette suite d'études beaucoup trop distancées, incomplètes malgré leur étendue et beaucoup trop sommaires, abandonnées, selon que le temps et les circonstances le permettaient

Digitized by Google

et portant les traces de cette manière de travailler à bâtons rompus, nous avons remis en question bien des points qui paraissaient acquis, repris des problèmes qu'on croyait résolus, et soulevé plus de difficultés que nous n'en avons dénoué. Nous avons surtout eu pour but de formuler les doutes que nous suggérait la solution généralement admise du problème deutéronomique, dont on commence à mieux comprendre la complexité. Il ne faudrait pas chercher, dans ces articles de critique, l'expression de vues définitivement arrêtées. Ce sont plutôt des points d'interrogation que nous nous sommes permis de poser, tout en essayant de placer quelques jalons, pour nous orienter à nouveau dans la question du *Deutéronome*, une fois que nous étions sortis du chemin battu. Cette question nous est apparue beaucoup moins simple qu'elle ne le semblait il y a une dizaine d'années encore, et nous en savons peut-être moins long qu'à l'époque où aucun doute ne planait sur l'identité de *Deut.* v-xxvi, xxviii au grand complet avec le code du bon roi Josias. J'estimerais n'avoir perdu ni mon temps ni ma peine, quoi qu'il en soit des vues que j'ai émises, si j'avais dans une certaine mesure contribué à la remise sur le métier de ce délicat problème d'une complexité rare, sur lequel le dernier mot n'a pas encore été dit, et qui demande à être repris avec une exactitude et une minutie bien plus grande qu'il ne nous a été donné de le faire ici.

L. Horst.

Digitized by Google

BULLETIN

DES

RELIGIONS DE L'INDE

Je suivrai, dans ce Bulletin, le même ordre que dans les précédents : j'examinerai successivement les travaux relatifs au Veda et au brâhmanisme, qui est, en quelque sorte, le prolongement du Veda; puis, ceux qui concernent le bouddhisme et son frère jumeau, le jainisme; en dernier lieu, ceux où il est traité de cet ensemble de sectes, de pratiques, de croyances, dont l'Inde contemporaine nous présente encore le spectacle, ensemble peu défini et, en réalité, indéfinissable, auquel je réserve la désignation d'hindouisme. Cet ordre n'est organique et chronologique que dans une certaine mesure. Si la deuxième de ces divisions, le bouddhisme et le jainisme, se laisse assez facilement détacher du reste, à la condition, toutefois, qu'on replace sans cesse par la pensée ces deux religions dans le milieu d'où elles sont sorties et qui a continué à se développer à leurs côtés, il n'en est pas de même des autres. Le vieux brâhmanisme est inséparable du Veda, d'un côté, et du néo-brâhmanisme, de l'autre, et celui-ci, à son tour, est si intimement ramifié dans toutes les branches de l'hindouisme, qu'une section un peu profonde risque toujours d'atteindre des organes essentiels. Les différences, sans doute, sont nombreuses et d'une portée parfois qui, à première vue, peut sembler capitale; il n'en est pas moins difficile d'opérer des coupures, soit d'ordre logique, soit en vertu d'une chronologie qui, elle-même, pour les époques anciennes, n'est souvent qu'une chronologie subjective, induite par nous et le reflet, en quelque sorte, de notre façon de concevoir la logique des faits.

C'est là une difficulté qui se rencontre un peu partout, mais

Digitized by Google

nulle part, peut-être, au même degré que dans l'Inde où, aussi haut que nous remontions, nous nous trouvons en présence de plusieurs traditions également riches, touffues, systématiques, et où les dates, absolument certaines, n'interviennent que très tard, quand les périodes de véritable genèse sont closes depuis longtemps. Nul peuple, plus que les Hindous, n'a eu l'esprit porté aux systèmes, et nul n'a vécu plus à l'aise au milieu des contradictions. De tout ce qui a été une fois embaumé dans leurs traditions, rien n'est jamais entièrement mort et, pour les choses d'apparence les plus modernes, on peut toujours s'attendre à les retrouver, un jour ou l'autre, dans leurs plus vieux monuments. Aussi, bien rares sont, chez eux, les conceptions dont on puisse affirmer, d'une façon absolue, qu'elles sont anciennes ou nouvelles, et toute division qui prétendrait faire le départ rigoureusement, prêterait-elle, par quelque bout, le flanc aux objections C'est ainsi que nous plaçons, à la fin de notre première section, l'ancienne épopée et les divers *çâstras* qui se rattachent ou prétendent, plus ou moins légitimement, se rattacher au Veda. Il est clair, pourtant, qu'à plusieurs points de vue très importants, celui de leur théologie, par exemple, et, souvent même, celui de l'ordre simplement chronologique, ces textes ne peuvent pas être séparés radicalement des Purâṇas, par exemple, que nous plaçons dans la troisième et dernière section. Notre excuse, dans ces cas, devra être dans le proverbe anglais : *the line must be drawn somewhere*, et dans le fait aussi que cet ordre, sous les réserves qui viennent d'être faites, est encore le meilleur, en tout cas, le plus commode, qui se puisse imaginer.

Aussi peu, encore moins que dans les Bulletins précédents, je prétends être complet dans celui-ci. Les études indiennes sont répandues maintenant sur un si vaste domaine, l'Inde même y prend, depuis plusieurs années, une part si active, qu'il est impossible de se procurer tout ce qui est de valeur, à plus forte raison d'en prendre connaissance. Sauf de rares exceptions, de simples mentions, je ne parlerai que des publications que j'ai pu examiner directement. Pour celles-ci même, je tâcherai d'être bref et, quand je serai obligé de revenir sur des matières déjà

Digitized by Google

bien des fois traitées dans cette *Revue*, de ne pas trop me répéter.

I. VEDA ET BRAHMANISME

M. Max Müller a mené rapidement à bonne fin la deuxième édition du texte des Hymnes du *Ri*gveda avec le commentaire de Sâya*n*a[1], pour laquelle il a trouvé, dans l'Inde, non seulement un généreux Mécène, le mahârâja de Vizianagram, mais aussi un supplément de matériaux manuscrits. Après cette nouvelle enquête et cette nouvelle revision, toutes deux conduites, comme la première fois, avec une ampleur et un soin admirables, le texte traditionnel des hymnes peut être considéré comme établi d'une façon définitive, et la restauration de celui du commentaire de Sâya*n*a n'a plus grand'chose à attendre de futures découvertes. Cette édition, toutefois, ne dispense pas encore de recourir à l'ancienne : les Index n'y sont pas compris. Mais c'est là une lacune d'ordre secondaire, destinée sans doute, à être comblée prochainement, et, dès maintenant, peut être considérée comme achevée, cette grande et belle œuvre, à laquelle le nom de M. Max Müller restera attaché tant que les études orientales seront en honneur et quand certains propos fâcheux qu'elle a soulevés en passant seront, depuis longtemps, oubliés. Ils sont à compter, les savants d'un siècle à qui échoit pareille fortune.

Presque en même temps paraissait à Bombay une édition indigène du *Ri*gveda et de son commentaire[2]. Cette édition n'est pas, comme d'autres publications de ce genre faites récemment dans l'Inde, une simple réimpression. Elle est basée sur une collation indépendante d'excellents manuscrits. Elle a ainsi une valeur propre, que M. Max Müller s'est empressé de reconnaître, et elle fait le plus grand honneur à la Société théosophique de Bombay, qui en a couvert les frais et qui a fait ainsi de meilleure besogne que ses sœurs de Madras et de Calcutta.

1) 4 vol. in-4°, 1890-1892.

2) *Rigveda Samhitâ, with a Commentary by Sâyanâcârya*, edited by Râjârâm Shâstri Bodas and Shivarâm Shâstri Gore. 8 vol. gr. in-8°, Bombay, 1889-1890.

Digitized by Google

Dans ses publications partielles du texte et du commentaire du *Rigveda*[1], M. Peterson a eu plus particulièrement en vue les besoins de l'enseignement. Mais il ne s'est pas cru dispensé pour cela de faire œuvre sérieuse d'éditeur. Ses textes sont bien à lui, puisqu'il a pris la peine de les établir à nouveau en recourant aux sources manuscrites. Ils comprennent jusqu'ici : 1° un choix d'hymnes, accompagnés du commentaire de Sâya*n*a et de notes critiques ; 2° la Préface de Sâya*n*a avec traduction et notes critiques ; 3° les hymnes du VII^e^ ma*n*dala avec les extraits du *Pada*, le commentaire de Sâya*n*a et des notes critiques. De ces diverses parties la plus neuve est la traduction de la Préface de Sâyâ*n*a. C'est une excellente introduction, à l'aide d'un morceau soigné et de longue haleine, à l'étude du style des commentateurs. La traduction elle-même, un mélange judicieux de version littérale et de paraphrase plus libre, fait saisir sur le vif la marche de la pensée et les procédés de composition particuliers à cette sorte d'écrits. Étant donnée la destination du livre, je regrette seulement que M. Peterson n'ait pas ajouté les renvois exacts aux citations que fait Sâya*n*a, et qu'il se soit abstenu de toute comparaison avec les passages parallèles de la Préface au commentaire de la Taittirîya Sa*m*hitâ. Les notes aussi, qui ne visent que la critique du texte, eussent été plus utiles, si une part y avait été faite à l'explication et aux éclaircissements historiques.

Le texte traditionnel de ces vieux documents une fois établi, il reste la tâche plus ardue de les interpréter. Aussi avons-nous à enregistrer de ce côté une plus longue série d'efforts de tendance et de valeur diverses dont les meilleurs, il faut bien l'avouer, nous laissent encore loin du but. Je me suis déjà expliqué dans un des numéros précédents de la *Revue*[2] sur la reprise, dans les *Sacred Books of the East*, de la traduction des Hymnes par

1) P. Peterson, *Hymns from the Rigveda edited with Sayana's Commentary, Notes and a Translation*, Bombay, 1888. — *Handbook to the Study of the Rigveda*. Part. I. *Introductory*, Bombay, 1890. — Part. II. *The Seventh Mandala, with the Commentary of Sâyana*, Bombay, 1892. Ces trois volumes forment les tomes XXXVI, XLI et XLIII du *Bombay Sanskrit Series*.

2) T. XXV, p. 322, etc.

Digitized by Google

M. Max Müller, et je l'ai fait assez amplement pour pouvoir me dispenser d'y revenir ici. Embrassant, comme celle de M. Müller, l'ensemble du recueil, mais, à cela près, d'un caractère tout autre, est la traduction publiée à Bénarès par M. Griffith[1]. Celle-ci est destinée avant tout à donner au public anglais et anglo-hindou une représentation suffisamment fidèle de cette vieille poésie interprétée conformément à la méthode et aux résultats généraux de la critique européenne. Elle se présente ainsi sans aucun appareil savant, ce qui, du reste, ne veut pas dire qu'elle n'est pas savante. L'auteur, qui a longtemps dirigé le *Benares College*, a une profonde connaissance des langues, des usages, de l'esprit de l'Inde, et, pour maint passage, on aurait tort de ne pas tenir grandement compte de cette version en apparence sans prétentions. Mais elle est en vers, parfois en de très beaux vers et, quelle que soit l'habileté de M. Griffith à rendre en anglais le tour des mètres hindous, habileté qui n'éclate pas moins ici que dans ses traductions du Râmâyana et du Kumârasambhava, il est évident que l'exactitude littérale, souvent la seule qu'on puisse atteindre, a dû plus d'une fois être sacrifiée.

Après ces versions plus ou moins complètes ou destinées à le devenir un jour, et avant de passer aux travaux qui appartiennent plutôt à l'exégèse générale, il ne me reste à mentionner que quelques traductions partielles. M. V. Henry a commencé de publier la traduction commentée de quarante hymnes du *Rig*veda[2] que feu Bergaigne avait préparée pour la *Chrestomathie védique* complétée et éditée seulement après sa mort par les soins pieux de son élève et ami. On y retrouvera Bergaigne tout entier, avec sa maîtrise incomparable du *Rig*veda, sa conscience scrupuleuse, toujours en éveil pour se contrôler et se corriger, et l'on regrettera plus que jamais que cet esprit si pénétrant, à la fois si audacieux et si prudent, nous ait été ravi si prématurément, en sa

1) Ralph. T.-H. Griffith, *The Hymns of the Rig-Veda, translated with a popular Commentary*, 4 vol. in-8°, Benarès, 1889-1892.

2) Dans les *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, t. VIII, p. 1, etc., 1892. La partie publiée comprend les quatorze premiers hymnes de la *Chrestomathie*.

Digitized by Google

pleine sève, avant d'avoir pu dire son dernier mot. — M. Bollensen a traduit et longuement commenté l'hymne I, 88 ou, plutôt, un texte nouveau de cet hymne, restitué à force d'hypothèses[1]. MM. Bartholomae et Aufrecht ont discuté des passages isolés[2]. M. de Bradke a opposé de sages réserves à une tentative peu justifiée d'introduire dans le lexique du *Rig*veda toute une famille de significations nouvelles[3]. Il me paraît avoir été moins bien inspiré quand, reprenant, après M. Geldner, l'hymne X, 102, il en exagère encore l'élément comique et en fait une simple parodie[4]. Pourquoi n'aurait-on pas fait sérieusement honneur à Indra d'une légende semée de propos gaillards et dont certains détails devaient provoquer dans l'auditoire des rires sonores? M. Roth a essayé de reconstruire l'*arani*, l'appareil usité dans le rituel pour la production du feu, et de montrer en quoi il a dû différer de l'instrument plus simple si souvent mentionné dans les Hymnes[5]. Il s'est aussi appliqué à résoudre avec cette simplicité lucide qui est la marque de tout ce qu'il écrit, deux des énigmes de l'hymne I, 164, qui n'est composé que d'énigmes[6]. Mais je crains qu'il ne soit resté à moitié chemin. Dans l'un et dans l'autre vers, il s'agit évidemment d'*un* corps et d'*une* âme, c'est-à-dire d'objets se trouvant entre eux dans la même relation que l'âme et le corps et pouvant, par métaphore, être désignés comme tels. Entendues

1) Fr. Bollensen, *Beiträge zur Kritik des Veda*, dans *Zeitschr. der deutsch. morgenländ. Gesellschaft*, XLV (1891), p. 204.

2) Chr. Bartholomae, *Arisches*, *Ibidem*, XLIII (1889), p. 664, et XLVI (1892), p. 291. — Th. Aufrecht, *Zur Erklärung des* Rigveda, *Ibidem*, XLV (1891), p. 305.

3) P. von Bradke, *Ueber Vorvedisches im Veda*, *Ibidem*, XLV (1891), p. 684.

4) *Ein lustiges Wagenrennen in Altindien*, *Ibidem*, XLVI (1892), p. 445.

5) R. Roth, *Indischer Feuerzeug*, *Ibidem*, XLIII (1889), p. 590.

6) *Zwei Sprüche über Leib und Seele*, *Ibidem*, XLVI (1892), p. 759. Cf. une énigme analogue tirée d'une *Niryukti* jaina, *ibidem*, p. 612. — Une autre courte notice de M. Roth, en réponse à des remarques de M. Böhtlingk (*ibidem*, XLIII, p. 604), provoquées elles-mêmes par un rapprochement fait par M. Pischel, est aussi, bien qu'indirectement, relative au Rigveda : *Der Bock und das Messer*, *ibidem*, XLIV, p. 371. La réplique de M. Böhtlingk se trouve *ibidem*, XLV, p. 493, et celle de M. Pischel, *ibidem*, p. 497.

Digitized by Google

directement de l'âme et du corps, ces devinettes seraient vraiment trop faciles.

Dans l'Inde, l'exégèse du Veda remonte jusqu'au Veda même: les Brâhmaṇas sont en grande partie exégétiques, et la séparation des mots du texte sacré établie dans le *padapâtha* est un premier essai d'analyse grammaticale incorporé directement dans les Saṃhitâs. D'autres branches de l'exégèse, la prononciation, la prosodie, la grammaire, la métrique, la lexicographie, le calendrier, la répartition des hymnes entre leurs auteurs et entre les diverses divinités, ont été traitées dans des écrits, ou dans des séries d'écrits spéciaux, de date incertaine et diverse, d'authenticité souvent très douteuse et dont la plupart, même les plus suspects, sont qualifiés de *vedângas*, de « membres accessoires du Veda ». Parmi ceux-ci, une collection des traités connu sous le nom de *çikshâ*, est en cours de publication dans le *Benares Sanskrit Series* [1]. Dans la même collection, le même éditeur a publié une nouvelle édition du *Prâtiçâkhya* du Yajur Blanc, avec le commentaire d'Uvaṭa, et divers suppléments, entre autres le *Pratijñâsûtra* avec le commentaire d'Anantadeva, le *Caraṇavyûha* de Çaunaka, avec le commentaire de Mahidâsa, un *Jaṭâpaṭala* avec le commentaire de l'éditeur [2]. Ce dernier écrit, qui traite des huit différentes manières de réciter le Veda en répétant et en intervertissant les mots et qui, sous ses diverses formes, se donne pour une portion de la *Vikritivallî* du vieux grammairien Vyâḍi, diffère ici des deux textes publiés jadis par M. Thibault [3], et plus encore d'un autre texte publié plus récemment par Satyavrata Sâmaçramin, dans l'*Ushâ* [4].

1) *Çikshâsaṃgraha, a Collection of Çikshâs by Yâjnavalkya and others, edited and annotated by Pandit Yugalakiçora Vyâsa.* Benarès, fascic. I-III, 1889-1891. — La *Nâradîyaçikshâ* a été publiée dans l'*Ushâ*, I, fasc. IV, Calcutta, 1890. — M. Em. Sieg a édité la *Bhâradvajaçikshâ, cum versione latina, excerptis ex commentario, adnotationibus criticis et exegeticis.* Berlin, 1892.

2) *Kâtyâyana's Prâtiçâkhya of the White Yajur Veda, with the Commentary of Uvaṭa.* Benarès, 1888. Le Prâtiçâkhya et le Caraṇavyûha avaient déjà été publiés par M. Weber, dans les tomes IV et III des *Indische Studien.*

3) *Das Jaṭâpaṭala*, etc. Leipzig, 1870.

4) *Ushâ*, I, n° 2. Calcutta, 1890. Le texte est accompagné du commentaire

Digitized by Google

Moins aride que ces débris de l'œuvre de Vyâḍi, qui portent sur les complications les plus bizarres de la tradition des textes védiques, est la *Bṛihaddavatâ* de Çaunaka éditée dans la *Bibliotheca Indica*[1]. C'est une sorte d'*Anukramanî* ou d'Index, indiquant pour chaque hymne ou portion d'hymne du *Ṛig*veda, la divinité à laquelle ils sont adressés, le tout entremêlé de courts récits légendaires rédigés dans un style singulièrement rude et concis, et qui rendent ce répertoire moins monotone que les autres qui nous ont été transmis sous le nom du même auteur. Ceux-ci, ceux d'entre eux du moins qui ont été retrouvés jusqu'ici[2], paraissent aussi devoir être compris dans l'édition, car le IIIe fascicule (le IVe est publié, mais ne m'est pas encore parvenu) renferme, à la suite de la Bṛihaddavatâ, l'*Arshânukramanî*, ou Index des auteurs, et le commencement de la *Chandonukramanî*, ou Index des mètres. La plupart de ces traités paraissent avoir été remplacés de bonne heure dans l'usage par la *Sarvânukramanî* de Kâtyâyana, qui les résume tous. Ils sont d'une extrême rareté ; l'un deux paraît même entièrement perdu. Aussi l'édition de Râjendralâla Mitra sera-t-elle accueillie avec reconnaissance comme le dernier, mais non le moindre des nombreux services que l'illustre Hindou aura rendus à l'étude des antiquités de sa patrie.

Les traités dont il a été question jusqu'ici sont, à proprement parler, des manuels : ils ont pour objet, non d'expliquer les textes, mais d'enregistrer et de fixer certains faits que présentent les textes, et cet objet, de plus, est doublement spécial : ils ne traitent chacun que d'un seul Veda, plus exactement d'une seule çâkhâ, ou recension, d'un seul Veda, et ils n'en traitent qu'au point de vue d'un seul ordre de faits, d'une seule discipline. Tout autre est le *Nirukta* de Yâska. Celui-ci, sous la

de Gangâdhara. Cf. dans le même périodique, nº 1, un texte sur la même matière par un certain Madhusûdana (un moderne, bien qu'il se prétende disciple et fils de Krishna Dvaipâyana), l'*Ashṭavikṛitivivṛiti* dont les six derniers vers correspondent à la fin du deuxième texte publié par M. Thibaut.

1) *Bṛihaddevatâ; an Index to the Gods of the Ṛig Veda, by Çaunaka Acârya. Edited by Râjendralâla Mitra*, fascic. I-IV. Calcutta, 1889-1892.

2) L'un d'eux, l'*Anuvâkânukramanî*, a été publié par M. Macdonell, à la suite de la *Sarvânukramani* de Kâtyâyana, Oxford, 1886.

Digitized by Google

forme d'un simple commentaire d'un lexique rudimentaire, et bien que son objet immédiat soit l'explication étymologique des mots, est un véritable traité d'exégèse générale, où toutes les branches de l'interprétation sont mises en œuvre, et ces explications, bien que le *Ri*gveda y tienne la plus grande place, s'étendent à l'ensemble du Veda. De tous les ouvrages de cette sorte que nous a laissés l'Inde, c'est le plus ancien et, à la fois, le plus compréhensif. Aussi l'admirable publication qu'en a faite M. Roth, il y aura bientôt un demi-siècle, marque-t-elle une des grandes dates de l'histoire des études védiques. La nouvelle édition enrichie de commentaires et de toute sorte de matériaux empruntés à la tradition indigène, que le Pa*ndi*t Satyavrata Sâmaçramin a entreprise depuis 1881 dans la *Bibliotheca Indica,* doit être maintenant achevée [1]. Les v[e] et vi[e] fascicules contiennent les Index, plus un morceau de longue haleine, *Niruktâlocana* ou « Considérations sur le Nirukta », qui se continue à travers le vii[e] fascicule et s'achève, je le suppose du moins, dans le viii[e], et dans lequel l'éditeur examine en détail toutes les questions qui se rattachent de près ou de loin, selon lui, au Nirukta. Satyavrata Sâmaçramin est un bha*tt*âcârya ou docteur, et un sâmavedin ou sectateur du Sâmaveda par profession héréditaire. Son éducation, du moins première, est foncièrement traditionnelle et indigène et, parmi les vivants, il est certainement un des types les plus remarquables de ce que cette éducation peut produire de mieux. Mais c'est en même temps un esprit très ouvert, nullement obstiné contre les influences venues du dehors. Il est difficile de dire jusqu'où va chez lui sa connaissance directe des travaux des savants d'Europe. Il ne nomme que Wilford, Wilson, Goldstücker et Böhtlingk (pour l'édition du Nirukta, il a utilisé celle de Roth) ; mais on s'aperçoit bien vite que, directement ou indirectement, il s'est mis au courant des principales solutions présentées dans ces travaux. Sa position à leur égard est singulièrement libre et aisée. Il les contrôle, les adopte ou,

1) *The Nirukta with Commentaries*, vol. IV, fascic. i-viii, Calcutta, 1886-1890. Le huitième fascicule, que je suppose être le dernier de l'ouvrage, est publié, mais ne m'est pas encore parvenu.

Digitized by Google

plus souvent, il les rejette avec une parfaite indépendance. Nulle trace chez lui d'hostilité aveugle, d'orthodoxie ombrageuse et fermée, même contre celles de ces solutions qui choquent ses plus profondes convictions. Il s'est fait une idée assez nette de l'histoire et de ses exigences, et c'est la méthode strictement historique qu'il prétend employer, et qu'il emploie, en effet, à sa façon et non sans quelques malentendus (il nous en arrive bien autant parfois de notre côté), mais avec une singulière dextérité. De même sa méthode d'exposition, tout en restant hindoue et sans s'interdire au besoin les procédés de l'argumentation indigène, sait avec une parfaite aisance se rapprocher des nôtres. Traduites dans une de nos langues, ces « Considérations » feraient assez bonne figure, et il est fort probable qu'elles ont été écrites en partie du moins à l'adresse des lecteurs d'Europe. Et ce serait grand dommage si ceux-ci ne les lisaient pas. Elles constituent, en effet, un aperçu historique de toute l'ancienne littérature sacrée dans l'Inde, tracé à grands traits (bien que très riche de détails), au point de vue de l'orthodoxie hindoue ou, plutôt, védique, par un indigène à la fois très conservateur et très hardi ; et cet aperçu, quelque étranges qu'en soient parfois les conclusions, est si remarquable, et par ce qu'il abandonne, et par ce qu'il maintient, qu'au risque de m'écarter beaucoup du *R*igveda et de n'y revenir qu'après un long détour, je crois devoir en donner ici du moins le résumé sommaire. Pour abréger, je me bornerai à indiquer les vues de l'auteur, sans essayer de les discuter ; je glisserai aussi rapidement sur les théories qui, dépouillées de leurs détails, ne peuvent avoir d'importance que pour les Hindous : la parenthèse sera déjà assez longue comme cela.

L'auteur a divisé son mémoire en douze questions formant, avec les réponses, autant de chapitres : 1° Qu'est-ce que le Nirukta? — Par Nirukta, proprement « explication du sens des mots », il faut entendre ici la seconde partie d'un livre dont la première est un lexique intitulé *Nighantu*. Le Nirukta est le commentaire du Nighantu. — 2° A laquelle de ces deux parties convient la qualification de Vedânga? — Au Nirukta et au Nirukta seul. Le Nighantu est d'une autorité plus haute, inférieure seule-

Digitized by Google

ment à celle des Mantras et égale à celle des Brâhmaṇas, dont il ne diffère que par la façon dont il nous a été transmis. — 3° Quel est l'auteur du livre? — Le Nighaṇṭu est déjà contenu tout entier dans les Brâhmaṇas; il y est en quelque sorte à l'état de diffusion. Comme eux, il n'a pas d'origine assignable, et si l'on veut absolument un auteur, autant vaut remonter de suite au prajâpati Kaçyapa. Quant au Nirukta, il est l'œuvre de Yâska. — 4° Qui était ce Yâska? — Nous n'avons à cet égard aucun témoignage direct : il ne nous a rien dit de lui-même ni de sa famille. Seule la tradition nous dit qu'il était du gotra de Yaska, un Pâraskara, c'est-à-dire un natif de Pâraskara ou un descendant de Pâraskara, probablement aussi un descendant d'un autre Yâska nommé dans le Çatapatha Brâhmaṇa, et un sectateur du Yajurveda. — 5° Yâska a-t-il été un ṛishi (un auteur inspiré)? — Il n'a pas été un ṛishi au premier degré, comme ceux qui ont vu (qui ont révélé) les Mantras. Il n'a pas été davantage un ṛishi au second degré, comme ceux qui ont promulgué les Brâhmaṇas. Il n'a pas même été un ṛishi au troisième degré comme les auteurs des Vedângas, à qui ce titre est aussi accordé par extension; car son livre, regardé avec raison comme un vedânga, n'est pas un des vedângas primitifs tels que la Grammaire de Pâṇini[1], puisqu'ils y sont énumérés tous les six, y compris le Nirukta même. Ce n'est donc que par un abus du langage qu'on peut donner à Yâska le titre de ṛishi : à proprement parler, il a été un muni, un âcârya, un sage, un docteur. — 6° Quelle portion du Nirukta remonte à Yâska? — Les douze premiers livres : les deux derniers sont des *pariçishtas*, des additions postérieures. Du temps de Sâyaṇa, le quatorzième livre n'était pas encore définitivement incorporé à

1) La Grammaire de Pâṇini, qui a été éditée à nouveau et traduite en allemand par M. Böhtlingk, Leipzig, 1886-1887, est en ce moment même en cours de traduction dans l'Inde : *The Ashtâdhyâyî of Pâṇini, translated into English by Çrîça Candra Vasu* (Book I). Allahabad, Indian Press, 1891. Le traducteur donne la plupart des *Vârttikas*, et suit la *Kâçikâvṛitti*. Une autre traduction anglaise par M. Goonetilleke, dont je n'ai vu qu'un premier fascicule, Bombay, 1882, paraît ne pas avoir eu de suite. — Sur Pâṇini et son système, voir encore Bruno Liebich, *Panini, Ein Beitrag zur Kenntnis des indischen Literatur und Grammatik*, Leipzig, 1891.

Digitized by Google

l'ouvrage; du temps de Devarâja, le plus ancien des commentateurs connus, le doute s'étendait au treizième ; à l'époque de Patanjali ces deux livres n'existaient pas encore. — 7° Quelle est l'époque de Yâska? — Hélas, l'Inde n'a pas de livres d'histoire, et il est peu probable qu'elle en ait jamais eu. Il y a bien des récits dans le Veda; mais ce sont de simples allusions, des exemples, des comparaisons donnés sans suite, parfois de pures allégories. Aucun homme raisonnable ne prendra le Mahâbhârata pour de l'histoire, encore moins les Purâ*n*as et les Upapurâ*n*as. Il n'y en a pas davantage à tirer, pour les temps anciens, des commentateurs, à commencer par Sha*d*guruçishya, qui ne soupçonne pas même l'anachronisme monstrueux qu'il commet en confondant le *r*ishi Çaunaka du *R*igveda avec le Çaunaka qui est mêlé à la transmission du Mahâbhârata et du Hariva*m*ça. Un livre, un seul, la *Râjatarangiṇî*, est fait pour donner quelque satisfaction à ceux qui désirent savoir la vérité sur le passé de l'Inde ; mais il ne s'occupe malheureusement que des rois de Kashmîr. Quant à d'autres ouvrages dont on a osé invoquer le prétendu témoignage, tels que le *Kathâsaritsâgara* et son prototype, la *Bṛihatkathâ* de Gu*n*â*d*hya, où Kâtyâyana, qui est séparé de Pâ*n*ini par un millier d'années, est représenté comme son contemporain, ce sont simplement des tissus d'impostures. De pareils livres, puisqu'on n'a pas pu les étouffer à leur naissance, devraient être jetés au feu. Dans ces conditions, toute recherche du genre de celle-ci devient extrêmement difficile et incertaine. Il faut confronter et relier entre eux des témoignages indirects, isolés, s'avancer en quelque sorte à tâtons, au risque de trébucher à chaque pas. En procédant ainsi et avec ces réserves toujours présentes à l'esprit, voici donc ce qu'on trouve de plus probable : Yâska est évidemment antérieur au *Mahâbhârata*, où il est nommé. Il est antérieur aussi à Patanjali, l'auteur du *Mahâbhâshya,* qui a fait usage de son Nirukta, et qui est lui-même plus vieux que le Mahâbhârata. Ce Patanjali auteur du Mahâbhâshya, bien différent de son homonyme, de l'auteur infiniment plus ancien des Yogasûtras, doit être placé entre l'invasion d'Alexandre et la fondation de Pâ*ṭa*liputra, et, comme pour lui cette ville est encore située sur le

Digitized by Google

Çona, tandis qu'au temps de Candragupta, d'après les témoignages contemporains[1], elle n'était plus baignée que par le Gange, sa date probable est vers 450 avant Jésus-Christ. Tous les arguments qu'on a fait valoir pour une date plus basse (et l'auteur les discute à peu près tous) sont à rejeter. Antérieur à Patanjali est notre code actuel de Manu, qu'il cite, mais sans le nommer. Cette *Manusamhitâ*, qui est un remaniement de sûtras beaucoup plus anciens, tels que ceux des Mânavas, et qui serait plus justement appelée Bhrigusamhitâ, du nom de son véritable auteur (un Bhrigu qu'il ne faut pas confondre avec les rishis, ses homonymes), est antérieure à la prédication du bouddhisme et à l'avènement de la doctrine de l'*ahimsâ*, du respect de tout ce qui a vie, et elle l'est d'au moins deux siècles, puisqu'elle a été précédée par le *Râmâyana*, qui la cite et qui est lui-même prébouddhique. Comme, de plus, elle ignore le çivaïsme que nous savons, d'après le témoignage positif (!) de la Râjatarangini, avoir été florissant dès le VIII^e^ siècle avant Jésus-Christ, on ne risque rien de la placer au IX^e^ ou au X^e^. Or Yâska est antérieur à cette Manusamhitâ, car il se rencontre avec elle, sans la mentionner ni la citer; le Manu auteur d'une smriti, qu'il connaît, est un personnage tout autre, beaucoup plus ancien. Il est antérieur aussi à Kâtyâyana, l'auteur des *Vârttikas*, qui peut avoir été le même que l'auteur du *Prâtiçâkhya* du Yajus Blanc, mais qui doit être en tout cas distingué de l'auteur plus ancien du *Çrautasûtra* du même Veda, et qu'on peut admettre avoir vécu vers 1300 avant Jésus-Christ. Mais Yâska est postérieur à Pânini, l'auteur de la célèbre grammaire et le père de toute grammaire (avant lui, il n'y a point de vyâkarana), qui doit être placé environ 1000 ans plus tôt, vers 2300 avant Jésus-Christ[2]. Entre Yâska et Pânini, viennent ensuite

1) De ce nombre, l'auteur paraît compter le *Mudrârâksharsa!* On sait que Mégasthène place la ville au confluent des deux fleuves.

2) Pour justifier de ce millénaire entre Pânini et Kâtyâyana, l'auteur invoque, entre autres arguments, des différences dans la langue des deux auteurs, et il discute à ce propos le terme de *devânâmpriya*, comme l'a fait plus récemment M. Sylvain Lévy (*Journ. asiat.*, novembre-décembre 1891, p. 549), mais pour aboutir, comme on voit, à de tout autres conclusions.

Digitized by Google

Vyâḍi, l'auteur du *Saṃgraha* et de la *Vikritivallî* et son maître Çaunaka, l'auteur du *Ṛikprâtiçâkhya*, bien différent d'autres Çaunaka, qui sont des *ṛ*ishis (tous les *Prâtiçâkhyas* sont plus récents que Pâṇini). Yâska lui-même doit avoir été précédé par Pâṇini de trois à quatre siècles, et peut être placé approximativement vers 1900 avant Jésus-Christ. Avant Pâṇini, ont vécu les héros chantés dans le Mahâbhârata, et les auteurs des *sûtras* primitifs des six écoles philosophiques et des *sûtras* du rituel. Au delà de ceux-ci, il n'y a plus que les prophètes inspirés du Veda. — 8° Quel est l'objet du Nirukta? — L'explication du Veda. — 9° Qu'est-ce que le Veda? — Le Veda est la « science » révélée; il se compose de deux parties : *mantra* et *brâhmana*. Comme le mot *veda* se rencontre déjà dans toutes les collections de mantras, et que celles-ci sont antérieures aux Brâhmaṇas, il est clair que ce mot, ainsi que la plupart de ses synonymes, n'a désigné à l'origine que les mantras et qu'il n'a été étendu que plus tard à la portion explicative. L'auteur discute ensuite les synonymes de *veda* : *çruti, âmnâya, trayî*, désignations moins anciennes et dont la deuxième surtout, *âmnâya*, a été étendue dans l'usage à des livres qui strictement ne font pas partie du Veda. La troisième, *trayî*, proprement *trayî vidyâ*, « la triple science », se rapporte aux trois sortes de mantras, qui sont, ou *ṛic* « vers », ou *yajus* « prose », ou *sâman* « chant », et c'est une erreur d'y voir la preuve qu'il n'y a eu longtemps que trois Vedas, auxquels un quatrième, l'Atharvaveda, aurait été ajouté beaucoup plus tard. Les deux locutions « les quatre Vedas » et *trayî vidyâ* désignent absolument le même objet, le Veda dans son intégrité, l'une en visant la distribution, l'autre en visant la forme. Car le Veda est en réalité un, qu'il soit sous forme de *ṛ*ic, de yajus ou de sâman, et à l'origine il ne formait qu'une seule masse. C'est le *ṛ*ishi Atharvan, le premier ordonnateur du sacrifice, qui a distribué cette masse selon les exigences du sacrifice. Il a formé ainsi un premier recueil à l'usage du prêtre hotṛi, la *Ṛiksaṃhitâ*; un deuxième recueil à l'usage de l'*adhvaryu*, la *Yajussaṃhitâ*; un troisième recueil pour l'udgâtṛi, la *Sâmasaṃhitâ*, et un quatrième recueil contenant ce que le prêtre directeur, le brâhmane, devait savoir

Digitized by Google

en sus des trois premiers, l'*Atharvanasamhitâ*, appelée ainsi et à juste titre du nom même de cet ordonnateur. A chacun de ses recueils correspond un recueil d'injonctions et d'explications, qui en est le Brâhmaṇa, Saṃhitâ et Brâhmaṇa réunis formant le *Ṛ*igveda, le Yajurveda, le Sâmaveda, l'Atharvaṇaveda. Puis vient la discussion des autres synonymes de *veda* : *chandas*, *svâdhyâya* (proprement la portion des Écritures, variable selon les individus, que chaque fidèle doit réciter et étudier), *âgama*, *nigama*. Ce dernier désigne proprement un passage qu'on produit, soit pour l'expliquer, soit pour en invoquer l'autorité. Les Brâhmaṇas sont ainsi de véritables commentaires de passages pris des mantras et qui sont leur nigamas; plus tard, ils ont eux-mêmes servi de nigama à des explications plus récentes. Du Veda considéré dans sa totalité, l'auteur passe à l'examen de ses deux parties : *mantra* et *brâhmaṇa*. Il discute le mot *mantra* et énumère les diverses sortes de mantras : invocation, prière, louange, souhait, etc. La réunion des mantras de chaque Veda en est la *saṃhitâ*. Celle-ci admet trois modes de récitation (*pâtha*) principaux : en texte continu, *saṃhitâpâtha*; avec division des mots *padapâtha*; avec répétition et entre-croisement des mots, *kramapâtha*; ce dernier mode se subdivisant à son tour en huit *vikṛitis* ou variétés, selon que cette répétition et cet entre-croisement sont plus ou moins compliqués. Avec le temps et par suite d'accidents inévitables dans toute tradition, se sont introduites dans ces saṃhitas de menues différences qui constituent les diverses *çâkhâs* ou « branches ». Une çâkhâ d'un Veda n'est pas une portion de ce Veda, quelque chose comme un chapitre; elle est ce Veda tout entier, et celui qui a étudié une çâkhâ du *Ṛ*igveda par exemple peut être tranquille; il a bien étudié le *Ṛ*igveda. Un chien à qui l'on a coupé la queue, n'en est pas moins le même chien. Une distinction plus profonde n'a eu lieu que pour le Yajurveda, ou plusieurs çâkhâs forment le « Yajurveda Blanc » et les autres, le « Yajurveda Noir ». De ce fait, le nombre des Saṃhitâs est en réalité de cinq, et non de quatre [1]. Parmi ces Saṃhitâs on a parfois prétendu

1) L'auteur n'en dit pas plus sur ce sujet; notamment, il ne s'explique pas sur le mélange de mantra et de brâhmaṇa qui caractérise les çakhâs du Yajus Noir.

Digitized by Google

établir une certaine succession : celle du *Ri*gveda serait la plus ancienne ; celles du Sâmaveda et du Yajurveda en auraient été extraites après coup en totalité ou en partie, celle de l'Atharvaveda serait un pariçish*ṭa* ou supplément à toutes les autres ; dans l'intérieur même de la *Ri*ksa*m*hitâ, le deuxième ma*ṇḍ*ala serait une addition secondaire ; le dixième, une addition plus tardive encore. Ce sont là de pures illusions. Supposons un marchand qui porte au marché diverses sortes de fruits : pour la commodité de la vente, il les partagera en autant de tas qu'il y a de sortes. Dirons-nous que tel de ces tas a été formé plus tôt ou plus tard que tel autre? Sans doute les fruits eux-mêmes n'auront pas été produits tous en même temps ; mais la division en aura été faite en une fois. De même ici, nous accordons que tel mantra a été « vu » après tel autre ; mais leur répartition entre les diverses Sa*m*hitâs a été l'œuvre une d'un seul et même ordonnateur. De la première partie du Veda, les mantras, l'auteur passe ensuite à la deuxième, le *brâhmana*. Celui-ci est, ou injonction et énonciation (*vidhi*), ou explication et développement (*arthavâda*), termes que l'auteur examine longuement, et quant à leur usage, et quant aux subdivisions qu'ils recouvrent. Les brâhma*n*as ne doivent pas être confondus avec les *anubrâhmanas*, qui en sont de simples imitations et n'ont de commun avec eux qu'une certaine ressemblance (*brâhmanasadriça*). Les anubrâhma*n*as ont presque tous péri ; leur substance a passé dans les Vedângas, dans la Mî*m*âmsâ, dans les Itihâsas et dans les Purâ*n*as. Mais des portions de ceux du Sâmaveda ont été conservées (sans parler de ce qui a été recueilli de cette provenance dans le *Nidânasûtra*) : ce sont les « petits Brâhma*n*as » de ce Veda. Sâya*n*a, il est vrai, les a pris pour de vrais brâhma*n*as. C'est que Sâya*n*a n'était pas un sâmavedin de profession. Il n'avait pas reçu la connaissance de ce Veda de la bouche d'un guru. Aussi le commentaire qu'il en a compilé tant bien que mal, n'est-il pas un *sâmavedabhâ-*

Le fait n'est pas absolument incompatible avec ses vues ; mais il aurait singulièrement troublé l'apparente rigueur de son exposé. Avec une autre, à signaler plus loin, c'est la seule prétérition majeure et probablement voulue qu'on puisse lui reprocher.

Digitized by Google

shya aux yeux des sâmavedins, mais un simple jeu d'enfant. La partie brâhma*n*a du Veda n'a pas du reste donné lieu à moins de fausses spéculations que la partie mantra. C'est ainsi qu'à propos des *âran*yakas, on a soutenu qu'ils ne pouvaient pas avoir plus d'un livre (*adhyâya*), que ce sont de simples pariçish*t*as des brâhma*n*as, qu'ils sont postérieurs à Pâ*n*ini, qu'ils ne font pas partie du Veda. Tout cela, hélas! montre seulement que le Veda est en train de mourir. Si les préceptes qui en enjoignent l'étude et l'étude entière, étaient encore en honneur autrement qu'en paroles, on saurait qu'il n'est pas un seul âra*n*yaka qui n'ait plus d'un livre, qu'ils ne se trouvent pas seulement dans les brâhma*n*as, que l'un d'eux fait partie de la Sâmasa*m*hitâ. Pâ*n*ini, il est vrai, enseigne que le dérivé *âran*yaka se dit d'un homme, pour le désigner comme un habitant de la forêt, ce qui a provoqué l'observation de Kâtyâyana, que le même dérivé se dit aussi d'un chemin, d'un éléphant, de certains chapitres (du Veda). Tout ce qu'on peut légitimement conclure de là, c'est qu'au temps de Pâ*n*ini, le mot n'était pas encore en usage pour désigner ces écrits. Quant à en conclure que ces écrits eux-mêmes n'existaient pas encore, autant vaudrait dire qu'il n'y avait encore de son temps ni chemins, ni éléphants des bois. Et c'est tout aussi légèrement que, par une fausse interprétation d'un passage de Manu [1], on a voulu exclure les âra*n*yakas du Véda. Il y a sans doute des âra*n*yakas suspects ou notoirement inauthentiques, comme ceux du cinquième livre de l'*Aitareya âran*yaka. Cela prouve simplement qu'aussi bien que les mantras, les brâhma*n*as ont leurs *khilas*, leurs appendices inauthentiques, sur lesquels d'ailleurs la tradition ne s'est jamais entièrement méprise. Des opinions non moins risquées ont été émises à propos des *upanishads* qui, d'ordinaire, font partie des âra*n*yakas, mais dont plusieurs se trouvent aussi

1) Il s'agit de *Manu*, IV, 123, où se trouve la fameuse défense de réciter les *ric*s et les *yajus* là où les *sâmans* résonnent. L'auteur y voit la défense de réciter les uns immédiatement après la récitation des autres et l'interprète par une attention de Manu, voulant éviter au fidèle l'effort pénible de ramener sa voix, des sept accents des sâmans, aux trois accents des autres textes.

Digitized by Google

ailleurs dans les brâhmaṇas et même dans des saṃhitâs. Les Upanishads aussi seraient postérieures à Pâṇini, parce qu'il n'a pas enseigné que ce mot s'emploie pour désigner certaines parties du Veda. Mais Kâtyâyana et Patanjali ne l'ont pas enseigné plus que lui, ni bien d'autres grammairiens et, dans le nombre, de tout modernes. Dirons-nous pour cela que les Upanishads datent d'aujourd'hui? Sans doute, il y a des Upanishads inauthentiques, qui ont été composées à l'imitation des anciennes, pour donner plus de crédit à certaines doctrines, par exemple la *Râmatâpanî*. Il y a aussi quelques grossiers postiches, tels que l'*Alla-upanishad*, qui ne peuvent tromper personne. Mais celles qui font partie intégrante des livres védiques sont aussi authentiques que ces livres. Celles-ci, non seulement Pâṇini les a connues, mais il en a connu des imitations, puisqu'il enseigne la formation d'un composé spécial, *upanishatkritya*, pour désigner ces imitations. D'ailleurs Pâṇini mentionne les *Bhikshusûtras*, qui, s'ils ne sont pas nos *Vedântasûtras* actuels, en sont du moins la source, et ont dû, comme ceux-ci, être basés sur les Upanishads. Enfin Yâska connaît et emploie le nom d'*upanishad*, et Yâska est plus ancien que Pâṇini, au dire de ces mêmes critiques. Comment se tirent-ils de là?

10 Quel est l'âge du Veda? — Toute la tradition enseigne que le Veda est *apaurusheya*, qu'il n'est pas l'œuvre de l'homme. Il a existé de toute éternité dans la pensée de la Divinité : les sages qui nous l'ont révélé, l'ont vu, ils ne l'ont pas fait. Cela étant, il serait oiseux d'en chercher l'origine. Mais, même si l'on admet, comme les textes les plus anciens portent à le croire, que ces sages qui, eux, ont bien vécu dans le temps, en ont été les véritables auteurs, cette origine n'en sera pas, pour cela, plus facile à déterminer. En effet, on a vu, plus haut, que Pâṇini doit avoir vécu vers 2300 avant l'ère chrétienne, soit dans le premier millénaire du yuga actuel. Avant lui, ont vécu les auteurs du *kramapâtha*, tels que Bâbhravya; avant ceux-ci, les auteurs du *padapâtha*, tels que Çâkalya; avant ceux-ci encore, les auteurs de traités, tels que le *Riktantra*, Çâkaṭâyana et d'autres; et plus loin encore, au commencement du yuga (3102 av. J.-C.), les ré-

Digitized by Google

dacteurs des *kalpasûtras*. Puis viennent, toujours en remontant, les *r*ishis, auteurs des *anubrâhmanas*, tels que Kusuruvinda, et, avant eux, ceux qui ont composé nos *brâhmanas* actuels, tels que Mahîdâsa et beaucoup d'autres. Avec ceux-ci, nous sommes déjà en plein dans un autre yuga, peut-être même dans un autre kalpa (au minimum 4,300,000 ans av. J.-C.). Avant eux, cependant, ont paru les auteurs des *çlokas*, *anuçlokas*, *gâthâs* qui ont été mis en œuvre dans ces brâhma*n*as. Avant ceux-ci, il y a eu un âge où toute cette doctrine était à l'état de tradition diffuse, de simples on-dit (*pravâda*, d'où la désignation correspondante de *çruti*, qui lui est restée). Et cet âge lui-même a été précédé par un autre où a été ordonné le sacrifice et où Atharvan, une fois pour toutes, a constitué les *samhitâs*. Mais, celles-ci ont été précédées par des collections plus petites, les *man*dalas, les *sûktas*, etc., qui, à leur tour, supposent la production antérieure de *mantras* par une longue suite de *r*ishis. Qui oserait, à pareille distance, songer à une chronologie? Toute recherche chronologique suppose des points de repère précis, évidents, et, ici, il n'y en a plus trace. Des noms mêmes qui nous ont été transmis de ces premiers *r*ishis, beaucoup sont fictifs, par exemple, les noms de divinités; d'autres, qui paraissent être des noms réels, tels que Vasish*th*a, Bh*r*igu, sont, pour nous, en dehors du temps; d'autres encore sont des gentilices, comme Vâsish*th*a, Kâçyapa, qui nous laissent absolument dans le vague. Moi aussi, dit à ce propos l'auteur, je suis un Kâçyapa; mon père était un Kâçyapa et mon fils et mon petit-fils seront des Kâçyapas. Et, ce qui est vrai des mantras, l'est aussi des brâhma*n*as. Tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'ils sont postérieurs aux mantras et que certaines de leurs parties sont antérieures ou postérieures à d'autres parties. Mais vouloir assigner une seule de ces parties à une époque déterminée, c'est se leurrer de chimères. Dans l'*Aitareya Brâhmana*, par exemple, est mentionné un Janamejaya, fils de Parikshit. On a voulu voir en lui le roi du Mahâbhârata, l'arrière-petit-fils d'Arjuna, et l'on en a conclu que le brâhma*n*a était de quelques siècles postérieur à la grande guerre. Mais, dans ce cas, il serait à peu près contemporain de Pâ*n*ini, ce qui est impossible, d'après

Digitized by Google

tout ce qui vient d'être dit. Similitude de nom ne fait pas identité de personne; autrement, il faudrait admettre que les mantras du *Ri*gveda, qui mentionnent un Bhoja, sont postérieurs à Uvva*ta*, qui commentait les Vedas sous le roi Bhoja. On ne peut pas faire rôtir une poule et, en même temps, lui faire pondre des œufs. De même, on a faussement conclu, d'un sûtra de Pà*ṇ*ini[1] et d'un vârttika correspondant de Kâtyâyana, que le Çatapatha Brâhma*ṇa* était alors tout récent, tandis que ces textes montrent, en réalité, qu'alors comme aujourd'hui, certains brâhma*ṇa*s étaient reconnus, non pas pour récents, loin de là, mais pour plus récents que d'autres brâhma*ṇa*s.

11° Quelles sont les matières dont traite le Nirukta? — Ici finit le septième fascicule. Cette question, ainsi que la douzième et dernière, les commentateurs du Nirukta et leur époque, doit remplir le huitième fascicule, qui est publié, mais que je n'ai pas encore reçu.

Je me suis abstenu, au cours de cette analyse, de signaler les nombreux endroits où l'argumentation du digne âcârya sonne creux; il est également inutile d'insister sur l'énormité de l'acte de foi qu'il demande de nous, au sujet d'un passé, de son propre aveu, sans histoire. Je n'ajouterai ici qu'une seule observation. L'auteur ne dit rien du rôle que, dans tout cela, a dû jouer l'écriture, et c'est là l'autre prétérition majeure que je lui reproche. Tout ce que nous trouvons chez lui, à ce sujet, se réduit à une remarque, faite en passant, que l'écriture n'était pas en usage « du temps des *ṛ*ishis ». Nous sommes donc tenus, d'après lui, de croire, d'un côté, à la formation et à la transmission purement orales de cette longue suite de compositions védiques, sans aucun enjambement des unes sur les autres, chacune d'elles complètement arrêtée en toutes ses parties, avant la production de la suivante, et, d'autre part, à l'usage de l'écriture dans l'Inde, quelque deux ou trois mille ans avant notre ère. Sur l'un et l'autre point quelques mots d'explication eussent été nécessaires. Quant à la richesse de détails que présente le mémoire et qui a dû néces-

1) Il s'agit du sûtra tant de fois discuté IV, 3, 105. L'auteur écrit partout *yâjnavalkyâni brâhmaṇâni*, au lieu de la leçon plus correcte *yâjnavalkâni*.

Digitized by Google

sairement être sacrifiée ici, je dirai seulement, pour en donner une idée, que la partie qui vient d'être résumée compte 176 pages et que l'âcârya écrit serré.

En revenant à l'exégèse du *Rig*veda après cette longue digression, je signalerai d'abord la continuation des *Vedische Studien* de MM. Pischel et Geldner[1]. Dans une Introduction très soignée, les auteurs ont résumé l'histoire de l'interprétation du Veda et, en essayant de faire la part juste à chacun, ils ont précisé de leur mieux les points principaux sur lesquels ils se séparent de leurs devanciers. L'esprit général de leur tentative a déjà été apprécié ici à propos des premières études[2]. On constate dans celle-ci la même connaissance des textes, le même effort philologique pour serrer les choses de près et pour rendre à l'Inde un livre qui, après tout, appartient à l'Inde; on y constate aussi les mêmes hardiesses. Comme dans la première partie, chacun trouvera dans celle-ci à prendre et à laisser, parmi tous ces morceaux qui échappent à l'analyse par leur richesse même et par leur variété. Je ne ferai de réserves que sur deux points, où les auteurs me paraissent verser du côté vers lequel ils penchent : le sport et les courtisanes. Involontairement on se défie de cette préoccupation constante des réjouissances hippiques prêtée aux poètes védiques, et, plus encore, de la facilité avec laquelle M. Geldner retrouve et interprète le langage du turf d'alors, quand nous avons de la peine à entendre quelque chose à celui qui se parle sur le nôtre. Quant aux courtisanes, il est certain que ni l'Aurore, ni les Apsaras ne nous sont représentées comme de chastes épousées; mais conclure de là à un « grossartiges Hetärenwesen », c'est peut-être trop juger d'une société par ses nymphes et par ses déesses. Des critiques d'ensemble et de détail ont été adressées à ces *Studien* par MM. Oldenberg[3] et Colinet[4], et M. Ludwig leur a consacré

1) Richard Pischel und Karl F. Geldner, *Vedische Studien. Erster Band, II Heft*, Stuttgart, 1889; *Zweiter Band, I Heft, Ibidem*, 1892.

2) Tome XIX, p. 128.

3) Dans les *Gœtting. gel. Anz.*, 1890, n° 10.

4) *Les principes de l'exégèse védique d'après MM. Pischel et K. Geldner.* Dans le *Muséon*, t. IX (1890), p. 250 et 372.

Digitized by Google

tout un long mémoire [1] fort savant, mais horriblement embrouillé et obscur. Avec MM. Pischel et Geldner on sait du moins toujours ce qu'ils veulent dire et où ils prétendent nous mener. Un autre mémoire du même auteur, dirigé principalement contre les « Prolégomènes » de M. Oldenberg, est relatif surtout à la constitution du texte du *Ri*gveda [2]. Ici encore les difficultés inhérentes au sujet n'ont pas suffi à M. Ludwig, qui semble vraiment écrire avec le parti-pris d'imposer une pénitence à ses lecteurs

Ce n'est pas le manque de clarté qui est le défaut du travail où M. Hirzel a eu la singulière idée de compter et de classer les comparaisons et les métaphores du *Ri*gveda, avec le dessein d'établir ainsi une sorte de statistique des occupations et préoccupations du peuple védique [3]. Pour rendre la chose plus probante, il a mis en regard les résultats correspondants fournis par les poètes grecs. Ceux qui savent où l'on en est de l'interprétation du Veda, que des questions comme celle de la connaissance de la mer par les Hindous d'alors sont encore controversées, ne pourront voir dans cette laborieuse tentative que la fantaisie d'un homme qui a du temps à perdre. C'est aussi dans le domaine de la fantaisie, mais d'une autre sorte de fantaisie, que nous sommes avec M. Brunnhofer [4]. M. Brunnhofer, qui joint un vaste savoir à beaucoup d'imagination, paraît être parti d'une idée fort juste : que les différences de race et de langue n'ont jamais été, pas plus dans

1) Alfred Ludwig, *Ueber Methode bei Interpretation des* Rgveda, dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Prague, 1890.

2) *Ueber die Kritik des* Rgveda-*textes*, *Ibidem*, 1889.

3) Arnold Hirzel, *Gleichnisse und Metaphern im* Rgveda *in culturhistorischer Hinsicht zusammengestellt und verglichen mit den Bildern bei Homer, Hesiod, Aeschylus, Sophokles und Euripides*, dans *Zeitschrift für Völkerpsycholog. u. Sprachwissensch.*, XIX (1889), p. 276 et 347.

4) Hermann Brunnhofer, *Iran und Turan. Historische, geographische und ethnologische Untersuchungen über den ältesten Schauplatz der Indischen Urgeschichte.* Leipzig, 1889. — *Vom Pontus bis zum Indus. Historisch-geographische und ethnologische Skizzen.* Leipzig, 1890. — *Culturwandel und Völkerverkehr.* Leipzig, 1890. Ce dernier ouvrage, un recueil de travaux divers, est d'un caractère moins spécial. Je ne connais pas directement le suivant, mais je doute qu'il soit beaucoup plus sage : *Vom Aral bis zur Gangâ. Historisch-geographische und ethnologische Skizzen zur Urgeschichte der Menschheit*, Leipzig, 1892.

Digitized by Google

le passé qu'aujourd'hui, une barrière infranchissable entre les peuples. Mais il s'est laissé entraîner par elle, et, après bien des étapes, elle l'a conduit en plein rêve. Pour lui le Veda a été composé par des gens venus de l'Afghanistan, de la Perse, de la Médie, de la Parthie, des bords de la mer Caspienne, de l'Ararat, du Caucase, du Pont-Euxin, de partout, même peut-être de l'Inde. Il y trouve des stances en langue zend, la clé de la légende de Cyrus et de la reine Tomyris, le souvenir tout frais de l'invasion de Sémiramis. Un Atreya nous a même conservé celui de la prise de Babylone par Zoroastre en 2458 avant J.-C., prise à laquelle il a pris part et que nous ignorerions sans lui. Parfois on se demande si l'auteur parle sérieusement, par exemple, quand il invite le gouvernement russe à envoyer une mission scientifique dans les steppes du Turkestan, afin d'y étudier les phénomènes du mirage et de constater que c'est bien là ce qui a donné aux Hindous leurs idées sur les Pitris et les représentations qu'ils se font de Mitra et de Varuna. Tout n'est pourtant pas également à rejeter dans ces élucubrations; car, à un manque absolu de clairvoyance générale, M. Brunnhofer unit une remarquable perspicacité de détail.

Cette question des rapports de l'Inde védique avec les populations iraniennes a toujours passionné M. Weber, mais sans lui faire perdre le sang-froid, comme à M. Brunnhofer. Elle a été reprise par lui une fois de plus dans un mémoire[1] qui la dépasse

1) Albr. Weber, *Episches im vedischen Ritual*. Dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 23 juillet 1891. — Dans un mémoire subséquent, *Ueber Bâhlî, Bâhlika. Ibidem*, 17 novembre 1892, M. Weber a examiné à nouveau un cas spécial de ces rapports de l'Inde avec l'Iran. On sait que Bâhlî et Bâhlika sont en sanscrit classique les noms de Bactres et des Bactriens, et que l'on est en général d'accord pour admettre que, sous cette forme, ces noms ne peuvent pas remonter plus haut que les premiers siècles de notre ère. M. Weber énumère les ouvrages réputés anciens où ces formes se trouvent, entre autres les Vârttikas de Kâtyâyana et le Mahâbhâshya, qui seraient ainsi postérieurs à l'ère chrétienne. Mais il accorde que *Valhika*, qui se trouve dans l'Atharvasamhitâ et dans le Çatapatha Brâhmana, est un nom d'origine hindoue, qui n'a rien de commun avec Bactres, et il signale des cas où les deux orthographes ont été confondues. Pour un autre cas spécial, celui des Yavanas, des Grecs, voir : Sylvain Lévy, *Quid de Graecis veterum Indorum monumenta tra-*

Digitized by Google

sans doute, comme il dépasse aussi les limites du *Rig*veda, puisqu'il a pour objet de rechercher les traces de la légende épique dans l'ensemble de la littérature rituelle (encore une série de problèmes que M. Weber a été le premier à poser), mais où cette question du nord-ouest est en quelque sorte toujours présente. Tout le mémoire est un modèle d'information complète, exacte, précise, avec mainte échappée de vue hardie, ouvrant dans le passé de longues perspectives, mais où l'hypothèse ne sort pas de son rôle légitime. Pour la légende épique, à mesure que se multiplient ainsi les points où elle se rapproche de ce que nous a conservé le Veda et ceux où elle s'en écarte, plus il faut, ce semble, s'habituer à la considérer non comme un simple calque de ces souvenirs plus anciens, mais, toute part faite à la systématisation postérieure, comme un courant de tradition parallèle, ayant dans beaucoup de cas sa valeur propre. Quant à l'état de ces pays frontières du nord-ouest, il paraît avoir été alors sensiblement le même que nous le trouvons à diverses époques historiques, au moyen âge par exemple, quand le plateau iranien était l'*India minor* et, dans une certaine mesure, jusqu'à nos jours. De tout temps le Pathan est descendu dans l'Inde, tantôt comme envahisseur, tantôt par infiltration lente et plus ou moins pacifique, et, aux époques anciennes, le Pathan n'était pas un musulman.

D'autres travaux ont porté sur des conceptions spéciales du *Rig*veda. M. Koulikovski a étudié dans cette *Revue*[1] un certain nombre d'épithètes d'Agni, et a édifié sur une base bien fragile tout un échafaudage de conclusions extrêmement risquées touchant l'organisation sociale et politique des tribus védiques. M. Colinet a consciencieusement recueilli les notions qui se rapportent au monde supérieur[2]. Le défaut presque inévitable

diderint, Paris, 1890, et un troisième mémoire de M. Weber, *Die Griechen in Indien*, dans les mêmes *Sitzungsberichte*, 17 juillet 1890.

1) T. XX, p. 151, *Les trois feux sacrés du Rig-Veda*.

2) Ph. Colinet, *La nature du monde supérieur dans le Rig-Veda*, dans le *Muséon*, 1890. Je n'ai pas encore vu publié un autre travail de M. Colinet sur *Aditi*, qui a été présenté au Congrès des orientalistes de Londres. Un premier jet en a paru dans le *Muséon* de 1893 : *Étude sur le mot Aditi*. M. Colinet pense que, dans le *Rig*veda, ce mot est toujours nom propre d'une déesse.

Digitized by Google

d'un pareil travail, c'est qu'on n'est guère plus avancé après l'avoir lu. On se doutait bien que ce monde était le séjour des devas et de la lumière, et l'on est bien aise d'apprendre que c'est aussi celui des Pitris et de Yama. Mais c'est aussi le monde de Soma, des Apas, d'Aditi, du *rita*, de l'asu, d'autres entités encore qui devraient être précisées d'abord, et M. Colinet ne se flatte sans doute pas d'y avoir toujours réussi. Ce serait plus que la moitié et la plus obscure du *Rig*veda de tirée au clair. M. Ehni a étudié le personnage de Yama et a essayé, en le comparant aux figures correspondantes dans les autres mythologies, de le ramener à ses origines naturalistes[1]. Après beaucoup d'autres, il voit en lui un héros solaire, ce qui est certainement acceptable; mais je doute que les notions particulières qu'il y ajoute et accumule de son cru, soleil levant, soleil printanier, soleil couchant, soleil nocturne, etc., le soient autant. En somme, le livre ne marque pas un progrès.

Tout autre sous ce rapport est l'ouvrage de M. Hillebrandt sur le Soma[2]. Si un livre est fait pour rendre de l'espoir à ceux qui voudraient voir clair dans le Veda, c'est celui-ci. La thèse qu'il défend est neuve ; elle est de toute première importance, puisqu'il n'y a presque pas d'hymne qu'elle ne touche plus ou moins, et dont elle n'écarte quelque irritante énigme ; enfin, à mon avis du moins, elle est démontrée. Soma, dans tout le Veda, non pas seulement, comme on l'a cru, dans quelques passages rares et tardifs[3], mais dans d'innombrables passages, désigne la lune,

1) J. Ehni, *Der vedische Mythus des Yama, verglichen mit den analogen Typen der persischen, griechischen und germanischen Mythologie*, Strasbourg, 1890.

2) Alfred Hillebrandt, *Vedische Mythologie. Erster Band. Soma und verwandte Götter*, Breslau, 1891.

3) M. Hillebrandt me met du nombre de ceux qui défendent cette opinion, et je n'ai pas le droit de lui en faire reproche, puisqu'elle est exprimée dans mes *Religions of India* et que, jusqu'ici, je ne l'ai nulle part formellement retirée. Mais, en réalité, il y a longtemps que j'en suis revenu et que je suis arrivé à des vues fort semblables, pour le fond, à celles de M. Hillebrandt, et cela, en partie, pour les mêmes raisons : l'identité de l'amrita et du soma, et la croyance, constante chez les Hindous, qui place dans la lune la nourriture des dieux. Si la deuxième édition anglaise de mon livre reproduit sur ce point, comme je le

Digitized by Google

conçue comme le récipient du soma céleste, de la nourriture des dieux, dont le soma terrestre, celui qu'on leur offre dans le sacrifice, est le symbole ici-bas. Ces trois significations sont presque toujours présentes à la fois ; dans certains cas, c'est à peine si l'on peut dire que le texte passe à l'une et à l'autre, tant elles y sont fondues, soit à dessein, soit simplement par suite du long usage des mêmes formules. Cette proposition fondamentale du livre de M. Hillebrandt est produite avec un tel luxe de preuves, si patiemment poursuivie dans toutes ses conséquences et dans les moindres détails, qu'elle doit être acceptée, selon nous, comme une des conquêtes les plus solides de la philologie védique. Désormais, quand il sera question du soma céleste et de ses attributs qui paraissaient si étranges, on saura où il faut les chercher. Le soma terrestre n'a pas été traité moins soigneusement que son homonyme céleste. La description de la plante, la préparation de la liqueur sacrée, les instruments qu'on y employait, l'usage qu'on en faisait au sacrifice et, sans doute aussi, dans la vie ordinaire, ont été examinés en détails et précisé-autant que le permettent ces textes qui, de parti-pris, ne précis sent rien. Si j'avais des réserves à faire ici, elles porteraient surtout sur les thèses secondaires du livre, où toute une série d'autres personnages divins sont plus ou moins identifiés avec la lune. Je crois que M. Hillebrandt a réussi pour Viçvarûpa, le fils de Tvash*ṭ*ri, du soleil, en qui la lune est conçue comme un démon ; j'en doute pour B*ṛ*ihaspati et Apâm napât, qui sont plutôt des doublets d'Agni, bien que l'un et l'autre nom désignent parfois Soma. A se montrer trop complaisant pour le syncrétisme védique, on arrive à tout brouiller. Je suis bien moins persuadé encore que Yama, lui aussi un fils du soleil, ait jamais

suppose, simplement la première, c'est que je suis absolument étranger à cette édition, dont je n'ai pas même vu, jusqu'à cette heure, un exemplaire. Pareille chose ne se serait pas passée du vivant de feu Nicolas Trübner, qui était un savant et un homme à procédés délicats. Si les chefs actuels de la maison s'imaginent qu'un livre relatif à l'Inde peut être réimprimé au bout de dix ans sans additions ni changements, la prochaine édition française les détrompera.

Digitized by Google

été la lune. Mais il est difficile de faire une découverte et de ne pas en élargir un peu les limites. Parmi les exagérations de M. Hillebrandt, il en est une pourtant que je ne puis pas passer sans silence, parce qu'il y revient à plusieurs reprises. A l'entendre, la religion védique serait devenue maintenant, d'une religion solaire, une religion lunaire. Je crois qu'il s'en faut de beaucoup, et qu'elle n'est pas plus devenue l'une qu'elle n'était l'autre auparavant. Si les *r*ishis du Veda avaient été les adorateurs du Soleil, de la Lune, du Feu, ils nous l'auraient dit en termes plus nets, et la découverte de M. Hillebrandt serait faite depuis longtemps. Ce que celle-ci éclaire d'un jour nouveau, ce sont moins les conceptions religieuses des *r*ishis que les origines ou certaines origines de ces conceptions, les origines aussi des pratiques de leur culte et des images dont ils enveloppaient leur pensée. Le service qu'il nous a ainsi rendu est trop grand, pour le gâter en en forçant les conséquences, et en allant chercher, par exemple, dans les milieux védiques, de véritables *Mondfeste*. Pour ceux qui ont composé ces chants, Soma et Agni avaient cessé depuis longtemps d'être la lune ou le feu, pour devenir des principes de vie universels, de même qu'Indra et Varu*n*a avaient cessé d'être le ciel, pour devenir des rois célestes, quittes parfois pour être entraînés et noyés à leur tour dans les remous de la spéculation mystique. Les incohérences de leur langage n'auraient pas de sens, si elles n'avaient pas celui-là.

Je pourrais clore ici la liste de ces travaux sur le *R*igveda, dont les plus humbles peuvent servir à quelque chose. Bien malgré moi pourtant, je suis obligé de parler encore de ceux de M. Regnaud et d'en parler peut-être longuement. M. Regnaud, et en ceci il n'est pas le seul, a le sentiment très vif de l'imperfection des études védiques. Il a aussi le désir très louable d'y porter remède. Mais je crois que, pour cela, depuis des années, il fait absolument fausse route. Dans le précédent Bulletin (t. XIX, p. 127), j'avais mentionné ceux de ces travaux qui avaient paru dans cette *Revue* et, en peu de mots, j'en avais dit tout le bien que je pouvais en dire, et même un peu plus. J'avais aussi fait quelques réserves, auxquelles M. Regnaud

Digitized by Google

a répondu à la page 348. Il a cru voir dans ces réserves l'effet de l'âge, et pris d'un bon mouvement dont je le remercie, il regrette à ce propos que j'aie passé la cinquantaine. Je le regrette bien plus que lui ; mais je crois que la cinquantaine n'a été pour rien dans mon appréciation. D'ailleurs s'il m'était resté un doute à cet égard, M. Regnaud aurait eu tôt fait de me l'ôter. A cette même page 348, il nous a donné en effet un nouveau spécimen de sa *méthode*. Il se demande comment l'épithète de hotṛi, le nom d'une classe de prêtres, a pu être donné à Agni. Le moyen le plus sûr de l'apprendre, semble-t-il, serait de se rendre compte des fonctions du hotṛi, d'examiner pour cela les passages sans nombre où le mot paraît, de voir aussi si Agni n'est pas appelé d'autres noms semblables, tels que neshṭṛi, potṛi, adhvaryu, etc. Le procédé de M. Regnaud est plus expéditif : il lui suffit de savoir que le mot « repose sur deux racines identiques à l'origine pour le sens et la forme, signifiant : (brûler, briller, manifester), faire entendre [1] et verser, répandre, etc. », et le tour est joué. Franchement, il me semble bien qu'à vingt ans, j'aurais été déjà trop vieux pour cette *méthode*-là. Je ne puis pas revoir ici en détail ces *Études védiques* que, du reste, les lecteurs de cette *Revue* connaissent déjà [2]. Elles consistent régulièrement en un « discours sur la méthode » (comme s'il y avait une méthode particulière pour le *Ṛ*igveda), suivi de traductions d'hymnes entiers ou de passages isolés. Ce qu'est au juste cette méthode, il paraît difficile au premier abord de le dire en peu de mots. On y voit surtout que M. Regnaud prétend continuer Bergaigne ; que le *Ṛ*igveda est peu compris parce qu'on y a appliqué divers mauvais systèmes ; qu'avec un bon système cela changerait ; que le *Ṛ*igveda est un livre primitif, tout ce qui peut s'imaginer de plus primitif, où rien n'est fait, où tout est en train de se faire, idées et langue ; qu'il pourrait bien aussi ne pas être primitif dans son ensemble (il faut bien rester un homme

1) Lisez « appeler » ; les sens que je mets entre parenthèses n'existent pas en sanscrit ni en védique.

2) T. XXI, p. 63, 301 ; XXII, p. 302 ; XXIII, p. 308 ; XXV, p. 61 ; XXVI, p. 48.

Digitized by Google

d'avant-garde et, quelque frondeur que l'on soit, se prémunir contre ce qui sera peut-être l'opinion de demain), mais qu'il est absolument primitif dans ses matériaux (mais où est le décompte de ces matériaux). Tout cela est d'abord un peu confus [1]; évidemment le bon système n'est encore qu'en germe. Si on se reporte aux traductions, on s'aperçoit que cela est au contraire fort simple : il s'agit de s'écarter le plus possible des devanciers, de faire de l'étymologie d'après des théories linguistiques dont les linguistes, autant que je puisse voir, ne veulent pas, le tout sans grand souci des règles élémentaires de la philologie. Ce n'est pas faire de la saine philologie que de traduire, par exemple, *dakshiná*, qui n'est pas un ἅπαξ λεγόμενον, par « offrande », parce qu'il « est certainement apparenté » à la racine *dâç-daç*, donner, faire une offrande » [2], ni au vers 7 [3], de faire de *parikshitos* un simple adjectif courant, au sens de « contenant, renfermant » et, de plus au locatif, uniquement *libidine mutandi* et contre tout sentiment de l'usage de la langue. Et encore cette façon de procéder est-elle relativement inoffensive, quand M. Regnaud a affaire, comme ici, à un texte solidement commenté. Mais dans ces cas mêmes, elle lui joue parfois de mauvais tours. Plus loin [4], par exemple, il a repris l'hymne III, 1, traduit et commenté dans les *Vedische Studien* par M. Geldner, à qui il veut bien, soit dit en passant, décerner un certificat de grammaire, de même qu'il en a décerné un à Bergaigne. M. Geldner a cru voir dans cet hymne une distinction assez nette entre l'Agni céleste et l'Agni terrestre et, naturellement, il a fait un peu de roman, car ces choses-là ne sont jamais nettes dans le Veda. M. Regnaud, qui commence à tenir son « système » et qui ne veut plus à aucun prix d'un Agni céleste, prétend n'y trouver que l'Agni terrestre, le feu de l'autel, et, naturellement aussi, il a fait un autre roman. Mettons que le sien soit encore le meilleur des deux : tout ce

1) Quoique fort habilement dit. Ce n'est pas le talent de M. Regnaud ni sa force comme dialecticien qui sont en question ici.
2) Rv. I, 123, 1. T. XXI, p. 70, *daç* n'existe pas.
3) Rv. I, 123, 7. *Ibidem*, p. 81.
4) T. XXII, p. 302.

Digitized by Google

que je me propose, c'est de montrer par un exemple à quel prix il a été obtenu et quelle confiance on peut avoir en l'auteur. Dès le deuxième vers [1], *gîh* devient un masculin, ce qu'il n'est certainement pas ici, à cause de la formule dans laquelle il est enchâssé ; *vardhatâm*, une forme moyenne, est traduit comme un causatif ; la division des pâdas est annulée de la façon la plus maladroite [2] ; en même temps est tranchée d'un trait la question de savoir si le prêtre qui récitait l'hymne alimentait aussi le feu [3] ; enfin *duvasyan*, qui est une troisième personne du pluriel (il n'y a pas d'accent), est pris pour un participe et, je le crains fort, pour un participe futur, ce qui ferait un barbarisme de plus. Tout cela dans neuf mots, parce que M. Regnaud n'a pas plus compris l'allemand de M. Geldner que le sanscrit de son texte. En fait de *méthode*, ceci aussi en est une, mais ce n'est pas la bonne. Je ne fais que mentionner la singulière interprétation de VIII, 102 (91), 4 [4], où Aurva devient le beurre fondu métaphoriquement personnifié ; Bhṛigu, la flamme métaphoriquement personnifiée et Apnavâna un autre synonyme métaphorique du feu que M. Regnaud renonce à identifier pour le moment, mais qu'il expliquera sûrement dès qu'il en aura bien envie. Et ils n'étaient pas seulement tels à l'origine, pour le redevenir aujourd'hui aux yeux clairvoyants de M. Regnaud ; tels ils étaient aussi pour le ṛishi, qui chantait sans rire : « J'invoque le feu comme le Beurre fondu, comme la Flamme, comme le Feu (l'invoquent) [5]. » Pour forte que soit celle-ci, M. Regnaud nous en fera voir bien

1) T. XXII, p. 311.

2) Elle l'est bien plus encore au second hémistiche, où presque chaque mot est entendu de travers, y compris *vidatha*, dont M. Regnaud se flatte d'avoir démontré l'étymologie, mais sans encore avoir pu la faire accepter à personne.

3) Pour M. Regnaud, cela ne fait pas question. Mais au point où il se place, y a-t-il encore quelque chose qui fasse question?

4) T. XXXIII, p. 313.

5) Cette belle interprétation n'est qu'un incident d'une longue démonstration comme quoi le mythe d'Aurva serait sorti de ce vers mal compris, et où l'admission de malentendus semblables est présentée comme une innovation. M. Regnaud ne sait-il donc pas qu'elle est aussi vieille que les études védiques elles-mêmes? Aurait-il oublié l'histoire du dieu *Ka*?

Digitized by Google

d'autres. C'est que, dans l'intervalle, le « système » s'est complété et formulé : la clef du Veda est trouvée et M. Regnaud n'a plus de ménagements à garder. Cette clef, c'est qu'il n'y a pas de dieux dans le *Ri*gveda; il n'y a que deux éléments ignés, le feu et un liquide inflammable, l'agni et le soma, dont l'éternel mariage est la seule préoccupation des *r*ishis; tout le reste n'est que mirage et rhétorique. Comme toutes les idées saugrenues, celle-ci n'a pas poussé toute seule; elle est sortie d'un grain de vérité. Il y a longtemps qu'on a remarqué que les personnalités divines ne sont pas toujours prises bien au sérieux dans le Veda, et que le sacrifice y est au moins autant un *opus operans* qu'un *opus operatum*, et cela non au sens où l'est tout acte de vulgaire sorcellerie, mais comme un acte primordial, antérieur à tout et dispensant, en quelque sorte, des dieux. Toute une école de Mîmîmsistes est allée, sous ce rapport, aussi loin que M. Regnaud : pour eux, les dieux n'existent que dans le *çabda* (nous dirions « dans la lettre ») du Veda. Aussi, malgré leur méticuleuse piété ritualiste, ont-ils été regardés comme des athées. On a appelé cela, chez les *r*ishis, du syncrétisme, et on y a vu les effets d'une spéculation déjà avancée, opérant sur une religion en train de se défaire, non en train de se faire. Pour M. Regnaud, c'est tout l'opposé : il n'y a là ni syncrétisme, ni mysticisme, ni spéculation d'aucune sorte ; l'union pure et simple du feu et du liquide est le germe primitif, la clef du Veda et, par delà le Veda, de toute la mythologie indo-européenne. Pour cela, il était nécessaire d'abord de déblayer un peu le terrain. S'il n'y a point de dieux, il est clair qu'il ne saurait être question de croire et d'avoir confiance en eux. On nous apprend donc[1] que le mot *çraddhâ*, par lequel ce sentiment est exprimé dans le Veda, n'y a point ce sens; que « la foi théologique[2] » est une notion trop abstraite, trop

1) T. XXV, p. 61.

2) On va loin avec ces mots en *ique*. Personne n'a jamais voulu voir dans le *çraddhâ* védique la foi au sens de saint Paul ou de saint Augustin. Mais réduite au simple fait de croire ou de ne pas croire au pouvoir ou même à l'existence de tel ou tel dieu, je ne vois pas ce qu'elle aurait de si raffiné. On conçoit que la tribu la plus primitive ait des voisins qui ne croient point à ses dieux (à la con-

Digitized by Google

réfléchie pour un livre aussi primitif, où tout est simple, matériel, tangible; que *çraddhâ* y signifie ce qu'il n'a jamais signifié, depuis qu'il y a des langues dans l'Inde, « le don, l'offrande ». Et, on le prouve par le latin *credere*, « dont la signification primitive est, bien certainement, donner, remettre, confier »[1], par le sens « des racines *çrath*, *çlath* et *çra*n, variantes de *çrad...*, qui signifient envoyer, remettre, détacher, etc. »[2], par « l'emploi constant du dérivé (ou de la variante[3]) *çrâddha* dans le sens liturgique et technique de libation faite aux mânes »[4], enfin, par une série de traductions, que M. Regnaud estime « tout à fait concluantes », mais que pas un védiste ne lui empruntera. S'il n'y a pas de dieux, il s'ensuit encore qu'il n'y a pas de prières. Et, en effet, il n'y en a pas : on nous le démontre plus loin[5], non par « la preuve complète », qui serait trop longue, mais par un procédé qui, « fort heureusement » mène au « même résultat à beaucoup moins de frais ». Les quatre-vingt-dix-neuf pour cent du Veda ont bien l'air de ne pas être autre chose; il n'est rien qu'on ne paraisse y demander aux dieux ou redouter de leur part. Ce sont là de simples manières de parler, ou autant de passages qu'on a mal compris. Les textes ont beau être clairs comme le jour : il ne s'agit que de les estropier pour les entendre. Tout cet article est simplement renversant. Comment puis-je prouver à M. Regnaud, s'il ne veut

dition, il est vrai, qu'elle en ait elle-même), et, de fait, les rishis védiques paraissent avoir été dans ce cas; ils connaissent des populations *anindrâh*, qui n'honorent pas Indra.

1) « Donner », oui; mais « donner à crédit ». Au *creditum* a toujours correspondu le *debitum*.

2) Ce qui suppose pour le composé *çraddhâ* quelque chose comme « la pose de la remise, du don », que sais-je?

3) Encore de l'à-peu-près. *Çrâddha* est bien un dérivé et rien qu'un dérivé. Mais alors il est clair que le thème et le dérivé ne peuvent pas signifier tous les deux « don ».

4) Encore et toujours de l'à-peu-près. *Çrâddha* signifie la cérémonie entière, laquelle est fort compliquée, jamais une libation, une offrande particulière. M. Regnaud eût gagné quelque chose à s'en apercevoir; car cela lui eût permis d'expliquer le dérivé *çrâddha* par « la cérémonie relative aux offrandes ». Mais l'habitude est une seconde nature.

5) T. XXVI, p. 48.

Digitized by Google

pas le voir, que *tam mâ sam srija varcasâ* signifie « (Agni), accorde-moi de l'éclat », et non « (Agni), fais-moi couler avec toi »; c'est-à-dire, « fais que ce que je vais faire couler coule »? que *sam mâ 'gne varcasâ srija — sam prajayâ sam âyushâ* signifie « Agni, accorde-moi de l'éclat, des enfants, une longue vie », et non « Agni, fais-moi couler par ton éclat, par ta production, par ton ardeur »? que I, 23, 22 signifie « Eaux, entraînez tout ce qui est en moi de mauvais, tout ce que j'ai commis de violent, tout ce que j'ai juré faussement », et non « Eaux (que je fais couler)[1], entraînez tout ce qui est en moi d'allure difficile (ne coule pas, ce que je ne fais pas couler), ou bien ce que j'ai comprimé (empêché de couler), ou bien ce que j'ai enveloppé, en tant que non coulé. » « La racine *çap*, dit à ce propos M. Regnaud, est généralement considérée comme signifiant « conjurer, maudire ». C'est le sens qu'elle a, en effet, dans la littérature classique, mais par suite d'une fausse interprétation de son acception védique. *Çap* pour **çcap* semble un doublet de *kshap* qui signifie « ce qui couvre, enveloppe », d'où « l'obscurité, la nuit ». Cf. gr. σκέπας, σκέπω, σκεπάζω, etc. ». M. Regnaud se réclame beaucoup de Bergaigne. Eh bien, si dans toute l'œuvre de Bergaigne, il peut me montrer un seul tour d'escamotage pareil, je consens, dès aujourd'hui, à lui donner raison sur toute la ligne. Ici, nous sommes arrivés, provisoirement du moins, au terme de cette longue et lamentable marche à l'absurde; nous sommes préparés à point pour lire avec profit le volume où M. Regnaud a consigné ses plus récentes recherches[2].

Analyserai-je ce livre, fruit d'un travail hâtif, fait au jour le jour, mais à coup sûr considérable, et que, néanmoins, on est tenté parfois de prendre pour une longue mystification? Pour le fond ni pour les procédés nous n'y apprendrions rien que nous ne sachions déjà : le feu et un liquide, leur union ou plutôt leur

1) Ces parenthèses sont de moi; elles reproduisent le commentaire de M. Regnaud.

2) *Le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne. Première partie* (forme le 1er volume de la *Bibliothèque d'études* dans les *Annales du Musée Guimet*), Paris, 1892.

Digitized by Google

transformation réciproque dans la flamme de l'autel, le liquide devenant feu, le feu devenant liquide, c'est tout l'horizon des auteurs du Veda; ils ne voient et ne cherchent rien au delà. Ce sont des souffleurs courbés sur leur grand œuvre, mais un grand œuvre qui paraît être sans but. Du moins ce but, M. Regnaud ne paraît pas encore l'avoir bien saisi lui-même, puisque, cette fois-ci encore, il ne nous le dit pas, et que l'explication de ce singulier état psychologique reste remise à plus tard, sans doute quand il aura fait passer au pilon les dieux de la Grèce, comme il a fait de ceux de l'Inde. Pour le moment il lui suffit de constater les faits, à savoir que le fonds et le très-fonds du Veda, c'est l'acte de verser dans le feu, pour l'alimenter, un liquide inflammable, huile ou liqueur spiritueuse, faits établis par lui « selon les indications des textes et du sens commun ». Laissons pour un moment les textes, et voyons le sens commun. Celui-ci nous dit, en effet, que si le soma servait à alimenter le feu, il a dû être inflammable, être une huile ou de l'alcool. Mais le bon sens nous fait envisager aussi l'invraisemblance de cette conclusion. La plante qui fournissait le soma (et provisoirement, tant que nous ne serons pas éclairés par une révélation supérieure, nous sommes bien obligés de croire qu'il provenait d'une plante) était probablement macérée dans l'eau, et le liquide obtenu était lui-même additionné, non seulement de lait et d'autres substances, mais aussi d'eau, ce qui ne s'accorde pas bien avec une huile à brûler. Il était bu et produisait de l'excitation et de l'ivresse, ce qui s'y accorde encore moins. D'autre part, pouvons-nous, sans y regarder à plusieurs fois, prêter aux Hindous d'alors la connaissance de la distillation? Car toute autre liqueur spiritueuse obtenue par fermentation, y compris le vin, la plus forte de toutes, je crois, même à l'état pur, non étendue d'eau, eût éteint le feu plutôt que de l'activer. La fermentation même n'aurait été que faible, car le soma n'est pas décrit comme un liquide de conserve: il semble qu'on le prépare à mesure qu'on l'emploie. Tout cela, les textes nous le disent ou paraissent nous le dire, et nous n'avons pas encore, comme M. Regnaud, le droit de le jeter par dessus bord. De plus, nous ne pouvons pas ne pas nous rappeler que, dans

Digitized by Google

d'autres textes plus jeunes, il est vrai, un soma plus ou moins différent de celui-ci, c'est encore vrai, qui, lui, était certainement étendu d'eau et n'était pas même fermenté (il ne devait pas avoir passé plus d'une nuit), était de même jeté dans le feu, dans un feu de quelques maigres bûchettes, qui ne s'éteignait pas pour cela. On conçoit que les Hindous aient, avec le temps, substitué d'autres plantes à leur soma ; mais comment auraient-ils perdu le procédé de la distillation, s'ils l'avaient jamais eu? pourquoi auraient-ils renoncé à l'usage d'une huile pour alimenter leur feu? Car les choses et les idées peuvent changer, les pratiques sont d'ordinaire tenaces. La conclusion se heurte donc à de grandes difficultés et, dans ce cas, le bon sens nous dit de bien examiner encore une fois les prémices : le soma est-il vraiment l'aliment d'Agni? Si, malgré tout, les textes répondent oui, alors, mais alors seulement, il faudra bien nous rendre. Il y a, à ce sujet, dès la première page du livre, une note qu'on ne peut lire sans tristesse, où M. Regnaud constate que M. Hillebrandt, dans son ouvrage sur « le dieu Soma[1] », n'a vu qu'une chose, que le soma était aussi versé dans le feu. Il a donc lu le livre de M. Hillebrandt, et il n'a pas déchiré le sien! La vérité est que si M. Hillebrandt n'a vu que cela, c'est qu'il n'y a que cela. Nulle part, dans aucun texte il ne nous est dit clairement que le soma est la nourriture d'Agni, qu'on verse le soma dans le feu pour nourrir, enflammer le feu. Agni se nourrit de beurre et de graisse, il dévore le bois et la chair crue ; s'il est buveur de soma, c'est comme dieu et associé à d'autres dieux. Les *somapâs*, ce sont les *devas* et, avant tout autre, Indra, qui le boivent et l'ont bu dès les premiers jours dans le ciel et qui en reçoivent aussi une part ici-bas, dans les sacrifices solennels, part qu'on jetait dans le feu pour la leur faire parvenir, nous ne savons plus comment ni en quelle quantité. Mais qu'on songe à quoi se réduisent d'ordinaire ces actes symboliques. Les prêtres officiants buvaient le reste. Il est vrai que, pour M. Regnaud, ces *devas* sont les flammes, qu'Indra est un autre nom d'Agni, que les officiants sont probablement aussi les

1) V. plus haut, p. 201.

Digitized by Google

flammes, que le ciel n'existe pas et que personne, par conséquent, n'a pu y boire le soma. Mais c'est là le Veda de M. Regnaud, et nous ne pouvons pas commencer par y croire, si nous voulons le contrôler. Restent donc les textes, les pauvres textes, auxquels il faut bien revenir. Hélas, ils ne sont ici que pour être les souffre-douleurs de la théorie. Celle-ci est toute d'*a priori*, et M. Regnaud nous affirmerait cent fois le contraire, que nous ne pourrions pas l'en croire. Ce n'est pas dans les textes qu'il a appris que *prithivi... yachâ nah çarma saprathah* signifie « libation, fais couler notre libation qui s'étend », que *indrâvaruna... asmabhyam çarma yachatam* signifie « feu allumé et feu enveloppant, faites couler pour nous la libation ». Non; c'est qu'une fois en possession de sa « clef », il l'a appliquée à toute serrure, pour voir si cela marcherait. Et cela a marché, Dieu sait à quel prix! Son chapitre IV, pour ne parler que de celui-là, ressemble sous ce rapport à une véritable gageure, si bien qu'on se demande si ce n'est pas une réfutation du système par réduction à l'absurde. Le lexique du Veda est loin d'être fait, personne ne le nie. La littérature postérieure, à commencer par les écrits les plus anciens, les brâhmanas, est un guide peu sûr, en partie parce que certains mots sont sortis de l'usage ou que leur signification a réellement changé; plus encore, parce qu'on y joue avec les uns et avec l'autre[1]; et c'est là encore un point sur lequel tout le monde est d'accord. Il s'agit donc, non de créer, en partant de ce qui est obscur, un système qui mette tout en question, mais de marcher prudemment du connu à l'inconnu, de ce qui est sûr à ce qui est douteux, et surtout de savoir se contenter de profits modestes. Est-ce ainsi que procède M. Regnaud? Je ne saurais mieux comparer sa besogne qu'à celle d'un bûcheron dans une forêt à défricher. Tout y passe, non seulement les mots techniques, les termes rares ou tombés de bonne heure en désuétude, mais les mots les plus accrédités, les plus vulgaires, qui sont toujours restés dans la langue, qui y ont fait souche et ont passé dans ses dialectes. Comment prendre au sérieux ces oracles où

1) On y fait précisément ce que fait M. Regnaud, avec la conviction en moins, heureusement.

Digitized by Google

prishtha, identifié d'un trait de plume avec *prishta*, ne signifie plus « dos », mais « ce qui est versé » ; où *parvan* ne signifie plus « articulation », mais « ce qui coule » ; ou *parvata, adri, giri, sânu* ne désignent plus « le rocher, la montagne », mais « la libation » ; où *grâvan* n'est plus un « caillou », mais la libation en tant que « rapide » ; où *barhis* n'est plus de l' « herbe », mais la libation en tant que « fortifiante » ; où *dyaus* n'est plus « le ciel », *prithivî* plus « la terre », mais la libation en tant qu'enflammée ou non enflammée ; où *antariksha*, « l'atmosphère », devient la libation « enveloppée », c'est-à-dire non allumée ; *vyoman*, « l'espace », la libation « nourricière » ; où *manushvant*, un adjectif qui n'existe pas et pour cause, mais qui signifie « pourvu de soma », doit faire au neutre l'adverbe *manushvat*, lequel est synonyme d'un autre adjectif, *manurhita*, et signifie comme lui « en tant que pourvu de soma » ; où *pavitra* est ce qui sert, non à « purifier », mais à « allumer » ; où *pur* ne signifie plus « ville », mais la libation en tant que « nourriture » ; où *arani* n'est plus un morceau de bois, mais la libation en tant que « s'agitant », et, au duel, la libation qui s'agite et celle qui ne s'agite pas ; où *samvatsara* n'est plus l'année, mais la libation en tant que « ayant son veau avec soi », etc. ? C'est à l'aide du sanscrit, et du sanscrit de toutes les époques, que ces petits jeux étymologiques sont arrangés, et une moitié du dictionnaire est employée à démolir l'autre. Qu'on se figure après cela ce que deviennent les locutions, les phrases, les hymnes entiers remaniés avec le même tact et les mêmes scrupules philologiques.

On en a du reste l'exemple dans les chapitres VI et VII, où M. Regnaud examine successivement, aux dépens de plusieurs hymnes, « l'origine métaphorique du mythe de l'Aurore », qui est, elle aussi, une simple figure de son éternelle libation, et « le prétendu mythe de la descente du Soma », c'est-à-dire de sa descente du ciel, une des croyances les plus absolument certaines qu'il y ait dans le Veda. On en trouvera d'autres spécimens dans le dernier quart du livre (qui est, du reste, moins un livre qu'une réunion d'articles placés bout à bout), un appendice qui donne une traduction raisonnée du XIII^e^ livre de l'Atharvaveda entre-

Digitized by Google

prise en réponse à celle de M. Henry et pour montrer à M. Henry comment il aurait dû s'y prendre. C'est un écrit de circonstance, où le caractère spécial et factice de ce recueil n'est pas même soupçonné, qui ne se rattache au reste du volume que pour être fait dans le même esprit et avec les mêmes procédés, et que l'auteur eût rendu plus méchant, si, à ses critiques, il n'avait pas joint sa propre traduction. J'aurai à parler plus loin du travail de M. Henry. Mais je dois dire dès maintenant, pour les lecteurs non spécialistes qui pourraient ouvrir le livre de M. Regnaud, qu'ils auraient tort de se troubler de tous les « faux sens » et « contre-sens » dont cette traduction est criblée ici ; cela signifie seulement que M. Henry traduit autrement que M. Regnaud, ce dont il faut féliciter M. Henry. Que sa traduction n'est et ne pouvait être qu'une simple tentative, nul ne le sait mieux que lui, et c'est avec une modestie vraie qu'il la présente comme telle.

Est-ce à dire que tout soit également à rejeter dans l'œuvre de M. Regnaud? Non, sans doute. M. Regnaud est un laborieux et un chercheur. Si, comme linguiste, il est contesté par les linguistes, comme philologue, par les philologues, personne ne lui déniera l'activité et l'originalité d'esprit, la vigueur dans l'argumentation et une grande finesse d'observation. On sait que l'idée fixe est parfaitement compatible avec cette dernière, que souvent même elle l'aiguise. Il y a donc, dans la partie négative de son livre, quand il signale le défaut de la cuirasse d'autrui, la faiblesse de tel argument, l'incertitude de telle acception qu'on admet provisoirement à défaut de mieux, et, à plus forte raison, dans les rares parties où sa thèse n'est pas directement intéressée, un bon nombre de remarques justes et utiles. Mais c'est de la thèse que j'avais à parler ici, ou plutôt du système, et, celui-là, je ne puis pas ne pas le juger détestable. C'est sous son empire qu'il s'est débarrassé peu à peu des quelques barrières salutaires que possède la philologie védique et qu'il a fini par jeter pardessus bord toute philologie. Il s'est donné ainsi coudées franches. Mais de pareils procédés se payent : ils l'ont mené en pleine utopie. Et je crains fort qu'il n'y reste. Car, si je me suis arrêté à ses travaux si longuement, ce n'est certainement pas que j'espère le

Digitized by Google

convaincre. C'est, d'abord, qu'une protestation était nécessaire, parce qu'il y a des naïfs sur qui ces choses-là prennent. C'est, ensuite, qu'il fallait, en montrant ce qu'est la méthode de M. Regnaud, couper court à cette légende de l'héritage de Bergaigne, avec qui, depuis des années, il n'avait plus rien de commun. C'est, enfin, qu'il fallait, contre tout espoir, faire une dernière tentative. Car je ne pense pas qu'à l'avenir j'aie encore une fois la même patience. M. Regnaud s'imagine volontiers que, si les indianistes ne discutent pas ses travaux, c'est pour les étouffer sous le silence. Mon Dieu, non. C'est simplement qu'il y a des choses, comme la quadrature du cercle, qui ne se discutent pas. Comment discuter, quand on n'est plus d'accord sur rien? Il faudra donc que M. Regnaud s'y résigne : ce qu'il écrit ne s'adresse plus qu'à un cénacle d'initiés. Dès maintenant, il nous parle d'une école qui se serait formée autour de lui. Franchement, je souhaite qu'elle soit peu nombreuse, sans quoi nous pourrions nous attendre à en voir de belles.

M. Hillebrandt a terminé, dans la *Bibliotheca Indica*, son édition du texte du manuel rituel et liturgique des Kaushîtakins, une des çâkâs ou branches du *R*igveda, le *çrauta sûtra de Çânkhâyana*, et a commencé celle du commentaire d'Anartîya[1]. Sous la forme d'une traduction commentée du v[e] chapitre du *çrauta sûtra d'Açvalâyana*, l'autre çrautasûtra du *R*igveda, M. Sabbathier à donné une excellente étude sur l'Agnish*t*oma, la forme la plus simple des sacrifices à soma[2].

Pour le Yajurveda, je n'ai que peu de travaux à signaler. L'édition de la *Taittirîya Samhitâ* continuée dans la *Bibliotheca Indica* par Maheçacandra Nyâyaratna, n'a progressé, depuis mon dernier Bulletin, que de deux fascicules[3]. Après neuf ans, le cin-

1) Alfred Hillebrandt, *The Çânkhâyana Çrauta Sûtra, together with the Commentary of Varadattasuta Anartîya. Vol. I. Text of the Sûtra, Critical Notes, Indices*, Calcutta, 1888, 7 fascicules. *Vol. II. The Commentary of Varadattasuta Anartîya*, fascic. I-IV, Calcutta, 1889-1892.

2) P. Sabbathier, *Études de liturgie védique. L'Agnish*t*oma d'après le çrauta-sûtra d'Açvalâyana* (*Journal asiatique*, janvier et février-mars 1890).

3) *The Samhitâ of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Mâdhava Acârya*, fascic. XXXV-XXXVI. Calcutta, 1890-1892.

Digitized by Google

quième livre est maintenant achevé, et il y en a sept. Faute de ressources manuscrites suffisantes, M. Garbe n'a pas encore pu reprendre, dans la même collection, son édition avec commentaire du *çrautasûtra* de cette école, celui d'*Apastamba*. Mais une portion de cette grande collection de sûtras, le vingt-cinquième livre, le *Yajnaparibhâshâsûtra*, ou règles générales relatives au sacrifice, a été publié dans l'*Ushâ* par Satyavrata Sâmaçramin [1], et traduite en anglais par M. Max Müller, dans les *Sacred Books of the East* [2]. Enfin l'Upanishad qui fait partie du brâhmana du Yajurveda Blanc, la *Brihadâranyaka-upanishad*, a été éditée selon le texte de l'école des Mâdhyamdinas par M. Böhtlingk [3]. C'est à la fois une restauration critique du texte et une tentative souvent heureuse de le traduire en s'affranchissant de l'interprétation des commentateurs. Dans l'un et l'autre sens, M. Whitney montre encore plus d'indépendance dans les savants articles [4] qu'il a consacrés à la publication de M. Böhtlingk et qui en sont comme le complément indispensable. J'ai déjà indiqué plus haut [5] l'édition du *Prâtiçâkhya* du Yajus Blanc publiée dans le *Benares Sanskrit Series* [6].

Pour le Sâmaveda, la matière est un peu plus abondante, grâce surtout à l'activité d'un seul homme, l'âcârya Satyavrata Sâmaçramin, celui même dont j'ai analysé plus haut [7] le *Niruk-*

1) *Ushâ*, I, fascic. VIII. Calcutta, 1891.

2) Vol. XXX, à la suite de la 2e partie des *Grihyasûtras* de M. Oldenberg. M. Max Müller avait déjà publié une traduction allemande de cette portion des Apastambasûtras dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. IX, 1855. — Pour le *Dharmasûtra* et le *Grihyasûtra* de cette école, voir plus loin.

3) O. Böhtlingk, *Bchat-âranyakopanishad in der Mâdhyamdina Recension* Saint-Pétersbourg, 1889.

4) W. D. Whitney, *On Böhtlingk's Upanishads*, dans les *Proceedings Americ. Oriental Soc.*, octobre 1890. C'est un résumé de l'article suivant : *Böhtlingk's Upanishads*, dans l'*American Journ. of Philology*, vol. XI, n° 4. Ces articles comprennent aussi la *Chândogya-Upanishad* de M. Böhtlingk, dont il sera question plus bas.

5) P. 183.

6) D'après une information qui me vient de l'Inde, mais qui, je l'espère encore, ne se confirmera pas, cette excellente publication serait maintenant arrêtée.

7) P. 185.

Digitized by Google

tâlocana. Dans l'*Ushâ* (l'Aurore), recueil périodique fondé par lui en 1889 et qu'il rédige seul [1], il discute des questions de doctrine relatives au Veda et édite des textes et des traités védiques rares, parmi lesquels ceux du Sâmaveda tiennent jusqu'ici la plus grande place. Plusieurs de ces traités ont déjà été mentionnés plus haut [2] : la *Nâradîyaçikshâ*, l'*Ashtavikritivivriti* de Madhusûdana, ce qui subsite de la *Vikritivallî* attribuée à Vyâḍi, le *Yajnapariblıâshâsûtra* d'Apastamba. Les autres sont : l'*Aksharatantra* [3], traité sur les *stobhas* (syllabes qu'on insère entre les mots et même au milieu des mots des *r*ics quand on les chante comme sâmans) attribué à Apiçali, un prédécesseur de Pâ*n*ini; le *Sâmaprâtiçâkhya* [4], traitant également de la transformation des *r*ics en sâmans. Ce traité, plus connu sous le titre de *Phulla-* ou *Pushpasûtra*, se compose ici de douze chapitres et, selon une tradition, est attribué à un *r*ishi Pushpa. L'éditeur ne s'explique pas sur ses attributions, en général il paraît les admettre; une *Sâmapadasamhitâ* [5] (c'est-à-dire le *padapâtha* des *r*ics du Sâmaveda, le texte de ces *r*ics avec séparation des mots et suspension des changements euphoniques) composée par l'éditeur, pour remplacer le padapâtha perdu et attribué à Gârgya; trois des petits brâhma*n*as du Sâmaveda : 1° le *Mantrabrâhma*na [6], une collection de mantras prescrits pour le rituel domestique du Sâmaveda, avec un commentaire de l'éditeur et une préface où il expose la vraie tradition des Sâmavedins, du moins de ceux de l'école des Kauthumas, touchant leur brâhma*n*a. Comme les autres çâkhâs des autres Vedas, ils ne comptent en réalité qu'un brâhma*n*a, qui comprend le *Tândya-* ou *Pancavimçabrâhma*na, le *Shadvimçabrâhma*na, le *Mantrabrâhma*na et la *Chândogya-upanishad*. Les cinq autres petits brâhma*n*as sont des suppléments

1) *Ushâ*, *Vaidikapatrikâ*, vol. I, fascic. I-XII. Calcutta, 1889-1891; vol. II, fascic. I-III, 1892.

2) P. 183 et 216.

3) *Ushâ*, I, 2, 1889.

4) *Ibidem*, I, 3, 1890.

5) *Ibidem*, I, 5, 1890.

6) *Ibidem*, I, 3, 1890. Déjà publié une première fois par l'éditeur dans le *Hindu Commentator*, 1872.

Digitized by Google

postérieurs, des *anubrâhmanas* [1]. Cette tradition n'est nullement incompatible avec l'âge relativement récent du Mantrabrâhmana, qui a bien l'air lui-même d'être un supplément et qui, dans son état actuel, n'est peut-être pas plus vieux que le *grihyasûtra* du Sâmaveda, celui de Gobhila [2]. Car si, d'une façon générale, un brâhmana est antérieur au sûtra correspondant, il ne s'ensuit pas que la compilation de l'un ait été close et complètement arrêtée avant la première rédaction de l'autre. Mais ce n'est pas ainsi que l'entend l'éditeur : pour lui, du moment que son texte est brâhmana, il change de caractère et l'antiquité en devient intangible. Très sceptique ou, du moins, fort accessible au doute sur tout le reste, devant la tradition des gurus autorisés, il ne discute plus, surtout en ce qui concerne son propre Veda. 2° L'*Arsheyabrâhmana* [3], un de ces anubrâhmanas, avec le commentaire de Sâyana. C'est une sorte d'*anukramanî* ou d'index des rishis auteurs des sâmans, déjà publié avec des extraits du même commentaire par Burnell, en 1876, et une deuxième fois, selon le texte de l'école des Jaiminîyas, en 1878. 3° Le *Vamçabrâhmana* [4], un autre anubrâhmana, donnant la succession des anciens docteurs du Sâmaveda, avec le commentaire de Sâyana et des explications de l'éditeur. Ce traité avait également été publié par Burnell, avec le même commentaire, en 1873; le *Grihyâsamgraha* [5], un *pariçishta* ou supplément du rituel domestique du Sâmaveda, le *grihyasûtra* de Gobhila; l'*Upagranthasûtra* [6], un autre pariçishta du *çraustasûtra* ou grand rituel du Sâmaveda; les *Dix-sept Mahâsâmans* [7], les *Sept Samhitâs* [8], la *Récitation du*

1) Cette question avait déjà été traitée par l'éditeur dans son *Niruktâlocana*. Cf. plus haut, p. 192.

2) Voir à ce sujet les observations de M. Oldenberg, *Sacred Books of the East*, XXX, p. 4, etc.

3) *Ushâ*, I, 11-12, 1891.

4) *Ibidem*, II, 2, 1892.

5) *Ibidem*, I, 10, 1891. Déjà publié à la suite de l'édition du *Grihyasûtra de Gobhila*, dans la *Bibliotheca Indica*, et par M. Bloomfield, avec traduction allemande, dans la *Zeitschr. d. d. morgenl. Gesellsch.*, XXXV, 1881.

6) *Ushâ*, II, 1, 1892.

7) *Ushâ*, II, 2, 1892.

8) *Ibidem*.

Digitized by Google

Brahmayajna[1] et l'*Arishtavarga*[2] sont autant de petits recueils liturgiques, de *leçons* que le sâmavedin doit réciter, soit tous les jours, soit à de certaines occasions, prières qui ne sont que sommairement prescrites dans les livres rituels, brâhmaṇa et sûtras, et dont l'éditeur donne le texte *in extenso*, avec la manière traditionnelle de le réciter. Outre la partie consacrée à l'édition des textes, l'Ushâ en comprend une autre où l'éditeur examine, soit en sanscrit, soit en bengalî, divers points de doctrine védique, questions de rituel, de coutume, de morale, d'hygiène; dans le nombre, de très intéressantes parce qu'elles sont d'actualité et répondent aux préoccupations du jour, telle que la défense d'aller outre-mer ou de travailler aux champs, les mariages entre enfants, l'âge nubile des filles, etc. Ce sont alors de véritables *fetwâs* où, sans rompre en rien avec la méthode orthodoxe de tout décider par les textes, l'âcârya fait preuve d'une grande largeur d'esprit et se décide toujours, autant que possible, pour la solution la plus libérale et la plus équitable.

M. Böhtlingk a publié et traduit la *Chândogya-Upanishad*[3] d'après les mêmes principes que nous lui avons déjà vu appliquer à la Bṛihadâraṇyaka-Upanishand. Seulement la restauration critique du texte a dû jouer ici un grand rôle, cette Upanishad nous ayant été moins bien conservée que l'autre. Comme pour la précédente publication, on fera bien de se reporter pour celle-ci aux observations déjà mentionnées de M. Whitney. Enfin, M. Oertel a un peu élargi notre connaissance du brâhmaṇa des sâmavedins de l'école des Jaîminîyas, en publiant à nouveau, avec des ressources manuscrites plus abondantes, le fragment de brâhmaṇa que Burnell avait fait imprimer à un petit nombre d'exemplaires en 1878, et auquel M. Whitney avait aussi touché depuis, et en ajoutant à ce fragment huit autres morceaux tirés d'une autre section du brâhmaṇa, dont on ne connaissait jusqu'ici que la *Kena-upanishad*[4].

1) *Ibidem*, II, 3.

2) *Ibidem.*

3) Otto Böhtlingk, *Chândogyopanishad. Kritisch herausgegeben und übersetzt*, Leipzig, 1889.

4) Hanns Oertel, *Extraits from the Jaiminîya-Brâhmaṇa and Upanishad-*

Digitized by Google

Pour l'Atharvaveda, au contraire, la moisson a été très riche, moins par le nombre des publications que par l'importance exceptionnelle de l'une d'elles. M. Henry a donné la traduction de deux livres de la Saṁhitâ : celle du XIII[e] et celle du VII[e] [1]. J'en parlerai aussi franchement que si l'une d'elles ne m'était pas dédiée. C'est justement des deux, celle que me plaît le moins ; la traduction du XIII[e] livre. Je crois qu'ici le choix même a été malheureux. On ne traduit de pareilles choses, autrement que pour soi, que quand on y est forcé ; on n'en fait pas un objet d'élection. Car il faut bien avouer que tout cela ne se comprend guère. Et pourtant M. Henry a fait tout le possible : il a vaillamment lutté avec son texte et nul autre, je pense, ayant à traduire l'ensemble, n'eût fait mieux que lui. Il s'est bien aperçu que l'unité apparente du livre était suspecte ; il s'est pourtant laissé séduire par elle. Il y a vu la glorification d'un ensemble de mythes sous une forme rare et spéciale. Je crois qu'il s'agit ici moins de mythes que de pratiques et, celles-ci, malheureusement, nous les ignorons. Précisément sur ce livre, les traités rituels de l'Atharvaveda, qui sont très capricieux, ne nous apprennent pas grand'chose. J'avais été frappé de la ressemblance générale du début avec les mantras et les pratiques du « sacre royal », du *râjasûya*, tel qu'il est décrit dans le Yajurveda, et j'avais engagé M. Henry à chercher dans ce sens. S'il avait suivi cette piste, il serait peut-être arrivé à prendre pied, pour ce début du moins, comme le lui a montré depuis M. Bloomfield, dans les excellentes remarques qu'il a faites sur cette traduction [2]. Comme une traduction pou-

Brâhmana, parrallel to passages of the Çatapatha-Brâhmana and Chândogya-Upanishad. Dans le *Journ. of the Americ. Orient. Soc.*, vol. XV, 1892.

1) Victor Henry, *Les Hymnes Rohitas. Livre XIII de l'Atharva-Veda, traduit et commenté*, Paris, 1891. — *Atharva-Veda, traduction et commentaire. Le livre VII de l'Atharva-Veda, traduit et commenté*, Paris, 1892.

2) Dans la 4[e] série de ses *Contributions to the interpretation of the Veda*. Je n'ai pas à revenir ici sur la traduction de ce XIII[e] livre qu'a donnée M. Regnaud. il a fort bien vu que les choses, en partie du moins, devaient s'y passer sur cette terre ; mais ces pratiques que nous ignorons, il les connaît ; c'est son éternelle union du feu et du liquide. Pour tirer quelque chose de sa version, il faut avoir adopté son système et parler la même langue que lui. Je ne connais

Digitized by Google

vant se lire d'un bout à l'autre, ce travail n'est donc pas heureux. Mais considéré comme un commentaire, comme une honnête et laborieuse exposition des difficultés du texte, comme un point de départ pour d'autres tentatives, je l'estime de grande valeur. Et c'est bien ainsi que M. Henry paraît l'avoir envisagé : c'est avant tout une œuvre de dévouement scientifique. Avec le VII[e] livre, il s'est trouvé sur un meilleur terrain. Ici nous sommes en pleines pratiques de conjuration, d'exorcisme, de charme, qui sont le fond de ce Veda ; les informations des traités rituels sont abondantes, malgré leur concision souvent obscure, et l'on sait à peu près du moins de quoi il s'agit. Le travail de M. Henry, qui est fait avec soin, est donc le bienvenu ; il s'ajoute comme un anneau de plus à cette chaîne de traductions qui embrasse maintenant les sept premiers livres de l'Atharvaveda.

M. Magoun a publié avec traduction et commentaire l'*Asurikalpa*[1], un de ces petits traités annexés sans ordre à l'Atharvaveda sous la rubrique générale de *pariçishtas*, de suppléments. Dans celui-ci, il s'agit de pratiques de sorcellerie qui se faisaient au moyen d'une plante appelée *âsurî*, et que M. Magoun a étudiées de son mieux. Le texte, fort corrompu, a exigé de nombreuses corrections, auxquelles il faut joindre celles qu'a proposées depuis M. Böhtlingk[2]. De son côté, M. Bloomfield a publié sous une forme plus complète quelques-unes des études détachées que je n'avais pu indiquer, dans le dernier Bulletin[3], que d'après le résumé des *Proceedings* de la Société orientale américaine, et il les a fait suivre de plusieurs autres du même genre[4], où il montre avec sa profonde compétence, de quelle

pas encore une publication plus récente de lui, où il discute les vues de M. Bloomfield.

1) H. W. Magoun, *The Asurî-Kalpa : a Witchcraft practice of the Atharva-Veda, with an Introduction, Translation, and Commentary*, Baltimore, 1889.

2) Dans la *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft*, XLIV (1890), p. 489.

3) T. XIX, p. 145.

4) Maurice Bloomfield, *Contributions to the Interpretation of the Veda. Second Series*, dans le *The American Journal of Philology*, vol. XI, 1890 — *Third Series*, dans le *Journ. of the Americ. Orient. Soc.*, vol. XV, 1891. — *Fourth Series*, dans *The American Journ. of Philology*, vol. XII, 1892.

Digitized by Google

portée le rituel est pour l'interprétation du Veda, combien de problèmes sont ainsi soulevés quant à l'ordonnance et à la signification première des mantras, problèmes qu'autrement on ne soupçonnerait même pas. Dans plusieurs de ces études, où, d'ordinaire, il se renferme dans l'Atharvaveda, il a élargi son cadre et a examiné dans leur ensemble quelques mythes, tels que ceux de Namuci et d'Indra, de Yama et de ses deux chiens, de Manu et de Saraṇyû. Je pense que, pour chacun d'eux, il a réussi à bien préciser le récit, à mieux « nous raconter la chose », notamment en ce qui concerne Namuci [1] et Saraṇyû ; qu'il a été moins heureux, quand il a essayé d'en deviner la première origine. Mais, dans leur ensemble, ces études sont faites avec tant de soin et avec une connaissance si parfaite des données, que, même sur ce point, si l'on veut s'y engager à l'avenir, il faudra toujours compter avec elles [2]. M. Bloomfield est du reste vraiment infatigable. A la tête d'une association d'élèves et de confrères, il nous fait espérer une Concordance védique complète, embrassant toutes les formules de la vieille littérature. Si ce travail s'exécute réellement sur le plan méthodique et compréhensif que M. Bloomfield nous expose [3], ce sera un instrument de recherche d'une valeur inestimable. Une autre promesse dont il faut se réjouir, est celle de la publication prochaine de la Traduction de l'Atharvaveda de M. Whitney, avec commentaire, notes et références [4]. Dès maintenant, elle est pour

1) Cf. une lettre à ce sujet de M. Max Müller, dans l'*Academy*, 22 octobre 1892.

2) A propos de mythes, je signalerai encore une brochure de M. V. Henry, où il applique la théorie des « devinettes » naturalistes et solaires à quelques légendes de l'antiquité, mais où les appels au Veda sont fréquents : *Quelques mythes naturalistes méconnus. Les supplices infernaux de l'antiquité*. Paris, 1892. Pour Tantale, l'auteur aurait peut-être fortifié sa thèse, s'il avait fait observer que, sous sa forme la plus ancienne, le supplice de Tantale ne se passe pas aux enfers, mais au ciel.

3) *A Vedic Concordance. Being a Collection of the Hymns and Sacrificial Formulas of the Literature of the Vedas.* By Maurice Bloomfield. From the Johns Hopkins University Circulars, may, 1892. Cf. *Proceedings of the Americ. Orient. Soc.*, avril 1892.

4) *Announcement as to a second volume of the Roth-Whitney edition of the*

Digitized by Google

nous la preuve que la santé longtemps chancelante de M. Whitney est enfin rétablie, et c'est là plus qu'il n'en faut pour l'accueillir avec joie.

Mais, la publication capitale de ces dernières années, relative à l'Atharvaveda, est celle de son vrai rituel, le *Kauçikasûtra*, par M. Bloomfield[1]. Longtemps attendue avec impatience, appréciée à sa valeur avant d'avoir paru, grâce à ce que M. Weber et M. Bloomfield en avaient déjà tiré ou avaient permis à d'autres d'en tirer, elle a tenu tout ce qu'elle promettait. L'éditeur s'est entouré de toutes les ressources manuscrites connues et les a toutes mises à profit. Il a publié tout ce qui reste, du moins tout ce qui est encore lisible du précieux commentaire de Dârila, que M. Weber avait été le premier à faire connaître, et il a donné de copieux extraits des gloses de Keçava, un autre commentateur. Dans une savante préface, il a soigneusement distingué les différentes couches de son texte, et il a fait ressortir le vieux fond de pratiques étranges qui en est comme le noyau. L'histoire de l'Atharvaveda se dégage de cette étude avec des contours, sinon entièrement nouveaux, du moins accusés avec plus de netteté que par le passé. C'est un jeune Veda, en ce sens que c'est à une époque assez tardive qu'on l'a habillé et outillé comme un autre Veda, qu'on lui a donné tout ce qu'un Veda doit avoir; mais c'est, pour ce qui en fait le fond, un vieux, un très vieux texte qui, pour servir à d'autres rites que ceux des grands sacrifices, n'en était pas moins redouté, ni tenu pour moins sacré. Quant au secours que la publication de M. Bloomfield apporte pour l'interprétation de ces vieux textes, il serait difficile de le surfaire. Il suffit, pour s'en assurer, de comparer une traduction où ce secours a pu être utilisé, avec telle autre où il a fait défaut, par exemple, le VII[e] livre de M. Henry avec son livre XIII. Sous ce rapport, il est peu probable qu'il faille en attendre autant du

Atharva-Veda, by Prof. W. D. Whitney. Dans *Proceed. Americ. Orient. Soc.*, avril 1892.

1) Maurice Bloomfield, *The Kauçika-Sûtra of the Atharva-Veda, with Extraits from the Commentaries of Dârila and Keçava.* Forme le volume XIV du *Journ. of the Americ. Orient. Soc.*, New-Haven, 1890.

Digitized by Google

Commentaire de Sâyana, dont M. Shankar Pandit prépare la publication.

C'est à l'Atharvaveda qu'ont été rattachées, peu à peu, les Upanishads qu'on peut appeler flottantes, celles qui ne sont pas reliées à un corps d'écrits védiques encore conservé[1], et dont le nombre est allé toujours grandissant. Parmi celles qui sont dans ce cas et qui doivent être acceptées comme anciennes, est la *Katha-Upanishad*, cette curieuse spéculation hindoue sur le problème de la vie et de la mort, dont M. Whitney a donné une nouvelle traduction[2]. M. le colonel Jacob, qui s'est livré avec passion à l'étude de cette littérature de philosophêmes, en a publié une Concordance générale[3], où chaque mot tant soit peu important, chaque locution est relevée avec l'énumération complète des passages. Ce répertoire, qui comprend des textes de tout âge, mais où n'est omis aucun de ceux qui ont quelque valeur (avec la *Bhagavadgîtâ*, que M. Jacob a eu la bonne idée d'admettre, ces textes sont au nombre de 56, ou, d'après une autre manière de compter, de 67), a dû coûter un travail énorme. Car l'auteur ne s'est pas contenté de dépouiller les textes; il les a contrôlés sur les manuscrits, et, très souvent, il a dû les établir à nouveau, ce que donnent les premières éditions, notamment celles de la *Bibliotheca Indica*, étant, en partie, très incorrect[4]. Comme instrument de travail, ce *Koça* de M. Jacob est indispensable à qui voudra s'occuper désormais de philosophie hin-

1) Ce travail de rattachement a été étendu encore plus loin, à des Upanishads qui font encore actuellement partie d'autres Vedas, et qui sont transmises en outre dans une recension atharvanique.

2) W. D. Whitney, *Translation of the Katha-Upanishad*, dans les *Transactions of the Americ. Philological Association*, vol. XXI.

3) Colonel G.-A. Jacob, *Upanishadvâkyakoçah. A Concordance to the Principal Upanishads and Bhagavadgîtâ*, Bombay, 1891. (1083 pages, gr. in-8°.)

4) Je signalerai à cette occasion les nouvelles éditions des principales Upanishads accompagnées d'un riche appareil de commentaires, qui font partie de l'*Anandâçrama Series*, en cours de publication à Poona. Ces éditions qui se recommandent autant par leur correction que par la modicité de leur prix, comprennent jusqu'ici : Iça, Kena, Kâthaka, Praçna, Mundaka, Mândukya (avec les *Kârikâs* de Gaudapâda), Aitareya, Taittirîya, Chândogya, Brihadadâranyaka et Çvetâçvatara.

Digitized by Google

doue. On doit de plus à M. Jacob d'excellentes éditions de la *Mahânârâyana-Upanishad*[1] et de onze autres Upanishads de l'Atharvaveda[1], accompagnées de commentaires, notamment de celui de Nârâyana, quand il a pu se le procurer, d'introductions et de notes, où l'éditeur a fait preuve d'autant de critique que de savoir. C'est ainsi, pour ne relever qu'un détail, qu'il a fourni une nouvelle et solide raison de croire que Çankara n'a pas commenté la Çvetâçvatara-Upanishad, ou que, du moins, le commentaire de cette Upanishad que nous avons sous son nom n'est pas de lui, ce qui, pour mon compte, m'a toujours paru l'évidence même. Ces textes appartiennent tous à la période du plein épanouissement des religions sectaires, ce qui ne veut pas dire qu'ils soient modernes, mais les distingue cependant nettement de leurs anciens modèles. Avec eux, nous avons décidément quitté le Veda; nous avons peut-être déjà même dépassé le temps où les divers systèmes de philosophie hindoue se sont constitués sous la forme qui restera définitive jusqu'à nos jours.

(*A suivre*).

A. Barth.

1) Colonel G.-A. Jacob, *The Mahânarâyana-Upanishad of the Atharva-Veda, with the Dîpika of Nârâyana*, Bombay, 1888. — *Eleven Atharvana Upanishads, with Dîpikâs. Edited with Notes.* Bombay, 1891. Ces onze Upanishads sont: Krishna, Kâlâgnirudra, Vâsudeva, Gopîcandana, Nârâyana, Atmabodha, Gâruda, Mahâ, Varadatâpanîya, Açrama et Skanda.

Digitized by Google

LA RELIGION CHINOISE

A PROPOS D'UN OUVRAGE DE M. DE HARLEZ

Les religions de la Chine, *aperçu historique et critique*, par M. C. DE HARLEZ. — 1 vol. in-8°, 270 p. — Leipzig, W. Gerhard.

Nous sommes honteusement en retard pour parler à nos lecteurs de l'ouvrage de M. de Harlez, l'éminent professeur de Louvain, sur les *Religions de la Chine*. Le livre a paru en 1891 et nous voici en 1893. La seule raison en est que des études laborieuses, roulant sur des sujets très différents, nous ont longtemps détourné des travaux consacrés à l'histoire religieuse de l'Empire des Fleurs. C'est une contribution importante que le savant sinologue a fournie à la connaissance exacte d'un état de choses religieux trop souvent mal interprété par les Européens. Les nombreux traités que M. C. de Harlez a composés sur les antiquités chinoises, mazdéennes et indoues, sur les premières surtout, confèrent à ses jugements une grande autorité, que rehausse sa spécialité linguistique. Bien que non convaincu de la justesse des critiques dirigées contre mainte opinion énoncée dans notre propre essai sur la *Religion chinoise* (Paris, Fischbacher, 1889), nous n'hésiterons pas à rendre cet hommage mérité à l'auteur des *Religions de la Chine*, et nous devons plutôt le remercier de la forme courtoise sous laquelle il les a présentées. Nous ne sommes pas toujours et partout traité avec cette politesse de bon goût.

Un mot d'abord de rectification. Je n'ai dit nulle part que « je me croyais plus apte qu'un spécialiste » à retracer l'histoire de la religion chinoise. Cette prétention, qui m'est gratuitement prêtée, serait absurde. J'ai dit, et je maintiens, que si les travaux des spécialistes sont indispensables au progrès des sciences historiques, leurs auteurs ont pourtant, tout au moins ils ont souvent le défaut de se trop cantonner dans leur spécialité et par consé-

Digitized by Google

quent d'ignorer ou de négliger les résultats obtenus par les pionniers des spécialités voisines. Par conséquent le travail de ceux qui sont plutôt généralisateurs ou, si l'on me permet le mot, *comparateurs*, est loin d'être inutile et doit aussi contribuer à l'avancement de la science. Plus d'une fois j'ai cru trouver, en lisant l'honorable sinologue belge, des preuves de détail de cette observation. Mais il est très loin de mon esprit de rabaisser pour cela le mérite ou de contester la nécessité des études spéciales approfondies. J'y serais d'autant moins disposé que j'attache un grand prix à la confirmation donnée par M. de Harlez à plusieurs thèses très importantes que j'avais cru pouvoir déduire de la comparaison des spécialistes les plus accrédités en matière d'études chinoises. Comme je n'avais pas l'avantage d'être sinologue moi-même, je n'avançais qu'avec une certaine hésitation des conclusions assez différentes de celles que je voyais énoncées par des autorités très respectables. Il m'est précieux par conséquent de les voir consolidées par la plume d'un spécialiste aussi distingué.

Qu'on me permette de citer quelques exemples.

M. de Harlez déclare que les missionnaires chrétiens ont reconnu un peu trop vite en Chine le Dieu qu'ils venaient y prêcher eux-mêmes. C'est à tort qu'on a cru retrouver en Chine les restes ou même la presque totalité de la révélation primitive et à tort qu'on a prétendu que vingt siècles avant J.-C., les Chinois connaissaient déjà le mystère de la croix rédemptrice (p. 7). — C'est à tort également que certains missionnaires ont cru voir l'indication du dogme de la Trinité et Abel Rémusat celle du nom de Jahvé dans le fameux *I*, *Hi*, *Wey*, du *Tao-té-king* de Lao-Tzeu. Ce sont trois caractères chinois d'un sens très déterminé, n'ayant rien à démêler, ni avec la doctrine trinitaire, ni avec le tétragramme inexprimable d'Israël (p. 8). — M. de Harlez réfute aussi de la manière la plus péremptoire l'étrange assertion que la Chine n'aurait jamais connu les maux de l'intolérance et de la persécution religieuses (pp. 16 et 263). — Il est frappé, comme je l'ai été moi-même, du rapport étroit qui rapproche l'idéal humain du Chinois, « la correction en tout et partout », de l'idéal constituant le fond de sa notion du Dieu suprême, le Ciel ou le Dieu du ciel dont la perfec-

Digitized by Google

tion consiste surtout à ses yeux dans la constante régularité de ses mouvements apparents et de ses manifestations annuelles (p. 48). — Il nous paraît avoir aussi démontré victorieusement, contrairement à une opinion assez répandue, que les rites funéraires, si soigneusement réglés et observés par les Chinois de toute classe et de toute école, en particulier le culte rendu aux ancêtres, — quelles que puissent être les idées particulières des individus — supposent nécessairement la croyance nationale en une vie personnelle et consciente des âmes défuntes (p. 61).

M. de Harlez a consacré une grande partie de son livre à décrire par le menu les rites sacrificiels si compliqués qui tiennent la place la plus large dans la pratique religieuse de la Chine, et il a très bien fait ressortir le caractère très utilitaire qui les distingue en dehors de tout mysticisme. En particulier, sans rien définir de précis sur le but proprement dit du « labourage impérial », il laisse bien entendre qu'il s'agit surtout de donner une garantie indispensable de réussite aux travaux des champs, et il ne partage pas cette idée tout à fait européenne que l'empereur veut, en mettant lui-même la main à la charrue, venger l'agriculture du dédain dont elle est trop souvent l'objet de la part des classes urbaines et lettrées. Même remarque sur les soins que prend l'impératrice quand elle va présider à l'élève des vers à soie de la magnanerie impériale (p. 141). — A la page 159, nous constatons avec satisfaction que le savant sinologue explique de la même manière que notre essai l'étonnante influence que Confucius et son idéal de vie humaine et sociale a exercée depuis tant de siècles sur ses compatriotes, au point qu'ils ne savent plus s'y soustraire. C'est que Confucius est le Chinois des Chinois, le Chinois par excellence, qu'en lui se condense ce qu'il y a de plus caractéristique dans le tour d'esprit chinois, et que, par conséquent, lors même qu'il s'écarte à chaque instant dans la pratique des enseignements du sage de Lou, tout Chinois porte avec lui un confucéisme latent au fond de son âme (p. 159). Ce qui, une fois bien compris, nous met à l'aise pour nous rendre compte de l'empire moral extraordinaire, on peut même dire incomparable, dont cet homme excellent, et pourtant médiocre

Digitized by Google

dans ses conceptions philosophiques, religieuses et sociales, est en possession depuis si longtemps sur une si considérable fraction de l'espèce humaine.

J'ai pu constater aussi avec une intime satisfaction que, sauf sur un point initial où je crois pouvoir maintenir mon opinion, M. de Harlez résout à peu près de la même manière que moi l'une des questions les plus épineuses que soulève l'histoire religieuse de la Chine : Comment se fait-il que le taoïsme, c'est-à-dire la tendance religieuse la plus grossière, la plus matérialiste, la plus superstitieuse, parmi toutes celles qui se disputent les sympathies du peuple chinois, aime à se rattacher à Lao-Tseu, à ce métaphysicien idéaliste et contemplatif, dont on devine les spéculations hardies, très spiritualistes, à travers les sentences obscures du *Tao-té-king*? — Enfin, et c'est à mes yeux un point essentiel, M. de Harlez a très bien spécifié qu'on se trompait du tout au tout en Europe, quand on divisait les Chinois au point de vue religieux en sectes définies et séparées, confucéens, taoïstes, bouddhistes, exclusives les unes vis-à-vis des autres, de telle sorte, que si l'on est de l'une, on est par cela même en état d'hostilité contre les autres. Ce n'est pas du tout cela. En réalité le Chinois, sauf exceptions individuelles relativement peu nombreuses, ne prend nullement parti pour ou contre l'une ou l'autre école, et selon ses besoins, les occasions, son état d'esprit, recourt à l'une et à l'autre sans avoir le moindre souci de leur antagonisme. La classe lettrée est confucéenne par éducation, tradition, supériorité intellectuelle, mais elle ne craint pas de *taoïser* ni de *bouddhistiser* à l'occasion, tout en dédaignant beaucoup les prêtres taoïstes et bouddhistes. Le peuple célèbre d'abord ses fêtes annuelles qui sont avant tout traditionnelles, mais qui se prêtent aussi à des infusions d'idées taoïstes et bouddhistes; puis, dans son utilitarisme superstitieux, il cherche des pronostics favorables, des oracles, des préservatifs et des remèdes dans les sanctuaires du taoïsme et du bouddhisme sans se préoccuper des différences. Il est donc inexact de dire que la Chine est un pays bouddhiste. C'est un pays dont beaucoup d'habitants *bouddhistisent* et mêlent volontiers, sans y regarder de plus près,

Digitized by Google

le culte de Bouddha et de sa suite à celui des divinités nationales (comp. notamment les pp. 255, 262 et *passim*).

C'est pourquoi j'ose maintenir la justesse du titre que j'ai adopté : *La Religion chinoise,* sans nier pour cela qu'il puisse être question de *Religions chinoises*. Mais il me semble évident, quand on embrasse du regard ce développement quarante fois séculaire du peuple le moins changeant qui ait jamais existé, qu'il y a chez lui en fait de religion un fond primitif et jusqu'à présent réfractaire à toute action dissolvante, qui finit par recouvrir et modifier profondément les éléments hétérogènes parvenus à s'introduire dans ses cadres immuables. L'islamisme et le christianisme eux-mêmes ont dû, à bien des égards, se mouler dans ses formes permanentes.

Sans doute on peut signaler des époques où ce fond natif, susceptible d'aboutir à la froide correction du confucéisme aussi bien qu'aux dévotions convulsives du taoïsme, s'est engagé de préférence dans des tendances spéciales, déterminées, qui ont pu prétendre temporairement à la prépondérance. Mais cette prépondérance n'a jamais été absolue, le fond natif s'y est toujours opposé, et ce qui le caractérise encore de nos jours, à côté de sa répugnance contre tout ce qui n'est pas authentiquement chinois, c'est son étonnante facilité à s'assimiler ce qui lui convient, en le transformant à sa mode, des éléments hétérogènes qui ont réussi à percer ses murailles. M. de Harlez très judicieusement fait observer que c'est le taoïsme qui a ouvert au bouddhisme les portes du Céleste Empire, et qu'il s'est opéré un singulier amalgame entre l'école taoïste indigène et la nouvelle religion venue de l'Inde et du Thibet, au point qu'il est souvent très difficile pour un Européen de distinguer l'une de l'autre. C'est même cette résistance invincible de l'esprit chinois à toute transformation radicale, résistance qui ressort de toute son histoire, qui servira de point de départ à la principale objection que j'ose énoncer à l'encontre de la théorie historique du professeur de Louvain.

M. de Harlez a de la peine à se figurer que les idées chinoises concernant l'état de perfection sociale et religieuse qui aurait

Digitized by Google

distingué les règnes plus ou moins légendaires des premiers *Ti*, ou premier empereurs, sont en Chine une illusion rétrospective, où se condense, plus énergiquement que partout ailleurs, la propension de tant de peuples à reporter sur leurs origines la réalisation de l'idéal auquel ils aspirent. En Chine, cette illusion atteint son maximum d'intensité et, à l'exception de Lao-Tseu, tous les sages chinois, à commencer par Confucius, l'ont pleinement partagée. Qu'il y ait eu, dans cette antiquité nébuleuse, des chefs intelligents et animés d'un esprit vraiment civilisateur, là n'est pas la question. Il faut bien que cette antique civilisation chinoise ait commencé, comme tout au monde, et qu'elle ait eu des fauteurs et des promoteurs. Mais s'imaginer que, dans cette antiquité si reculée, les premières tribus chinoises, établies sur les rives du fleuve Jaune, étaient déjà en possession de la sagesse devant laquelle se pâmait ce brave Confucius, en particulier d'une religion presque monothéiste et d'une haute morale individuelle et sociale, c'est admettre une exception tellement contraire à toutes les analogies qu'il faudrait des documents contemporains et de première sûreté pour y croire. Nous ne connaissons la haute antiquité chinoise que par les *Kings*, transcrits et commentés par l'école confucéenne. Détruits sous le terrible empereur brûleur de livres, Chi Hoang-Ti, leur reconstitution n'est certes pas de nature à écarter tout soupçon de remaniements et de modifications opérés par les lettrés qui les remirent en lumière. Il est, dans tous les cas, bien singulier que, tels qu'ils nous sont parvenus, ils semblent n'avoir été composés que pour donner raison au confucéisme. On peut déjà étendre ce soupçon à Confucius lui-même. M. de Harlez se contente à trop bon marché, quand il invoque, pour établir la complète authenticité des textes recueillis par le célèbre maître, son profond respect des documents antiques et l'impossibilité de les modifier en face de lecteurs familiers avec les originaux. Voilà des scrupules et des impossibilités que l'antiquité ne connut nulle part. C'est un des points où son esprit, sa morale littéraire, sa logique diffèrent le plus des nôtres. Est-ce que Platon croyait faire tort à Socrate en lui endossant, dans ses *Dialogues*, des

Digitized by Google

théories spéculatives, auxquelles Socrate ne pensa jamais? Est-ce que Marcion, quand il corrigea l'évangile de Luc, pour en faire un document tout à fait paulinien, se laissa arrêter par la réflexion que beaucoup de ses contemporains, connaissant l'évangile authentique, pourraient lui reprocher de l'avoir altéré systématiquement? Combien d'autre exemples semblables ne pourrions-nous citer! Toutes les fois, dans l'antiquité, qu'un penseur se fit une idée arrêtée de ce qui *avait dû être* la réalité au temps décrit par les documents dont il escomptait l'autorité à l'appui de ses dires, ou qu'il crut pouvoir parler dans l'esprit, la tendance, conformément aux principes du maître dont il aimait à se proclamer le disciple, il ne se gêna jamais beaucoup pour opérer la suppression de ce qui le contrariait ou pour ajouter ce qui lui plaisait. Je soupçonne fort que ce fut surtout par voie de suppression que le confucéisme procéda, sans oser pourtant l'affirmer, parce qu'on y voit trop peu clair. Les quelques passages des *Kings*, où se révèle pourtant un état de choses peu conforme à l'idéal confucéen, n'en sont que plus significatifs et suffisent pour révoquer en doute la réalité de cet âge d'or dans la contemplation duquel tous les adeptes du confucéisme se sont toujours recueillis avec tant de componction. Historiquement leur âge d'or vaut tout juste autant que celui d'Hésiode.

Ce serait dans cette époque primitive que les premiers Chinois, venus, selon M. de Harlez, des confins de l'Assyrie (hypothèse qui nous paraît aussi invraisemblable qu'elle est gratuite), auraient apporté, sur les bords du Hoang-Ho, avec une civilisation assez avancée (p. 30), une religion presque monothéiste, fondée sur le culte de Chang-Ti, le Maître suprême, invisible, supra-céleste, mélangée seulement d'une certaine démonolâtrie. Si la religion chinoise s'est, par la suite, remplie d'éléments polythéistes et beaucoup plus grossiers, cela tient, dit-il, au mélange des immigrants avec les populations préhistoriques dont ils firent la conquête, et, en particulier, à la prise de possession du trône impérial par la dynastie des Tcheou (XII[e] siècle av. J.-C.), qui n'était pas de sang chinois et qui patronna les croyances superstitieuses des indigènes. S'il en est ainsi, et cela nous paraît

Digitized by Google

bien aventuré, Confucius se paya d'une belle chimère, quand il fit son voyage dans la ville impériale de son temps pour se renseigner pertinemment sur les rites politiques et religieux de la résidence des empereurs Tcheou. C'est là qu'il espérait pouvoir étudier sur place la tradition la plus antique de la Chine et, malgré quelques déceptions provenant des hommes, il en revint enchanté de ce qu'il avait vu (*Lun-Yu*, III, 15). « Je comprends maintenant, dit-il, pourquoi la maison de Tcheou est parvenue à l'empire. » Est-ce que le souvenir des origines hétérogènes de cette maison et de l'abaissement, favorisé par elle, de la religion primitive était totalement oublié? Ou bien, cette hétérogénéité et cette fâcheuse influence ne seraient-elles qu'une supposition arbitraire d'un ingénieux sinologue? C'est un peu comme le portrait qu'il nous fait de Confucius, qui n'aurait passé la plus grande partie de sa vie à courir d'État en État que pour admonester les princes et les rappeler aux sentiments de leurs devoirs. Il faudrait ajouter qu'il cherchait partout un prince qui consentît à le prendre pour ministre. C'était certainement à bonne intention et parce qu'il se croyait seul capable de faire le bonheur du peuple. Mais il n'est pas d'ambitieux aspirant au pouvoir qui ne nourrisse cette intime conviction.

Comme complément et confirmation de sa théorie sur les antiquités de l'histoire chinoise, M. de Harlez cherche à établir, avec un grand luxe de citations, que *Tien*, le Ciel, et *Chang-Ti*, l'Empereur suprême, sont originairement très distincts. Tien, c'était le Ciel des polythéistes indigènes et préhistoriques, le Ciel visible et matériel, se prêtant à toutes les absurdités du naturisme; Chang-Ti, c'est le dieu suprême, unique, invisible, spirituel. C'était le seul vrai Dieu des premiers Chinois et c'est plus tard, surtout à partir de ces malheureux Tcheou, que Tien obscurcit de plus en plus la notion de Chang-Ti, se substitua à lui dans la dévotion populaire et finit par être son synonyme. On peut certainement accorder à M. de Harlez que Chang-Ti, nom honorifique, s'associe plus aisément à des notions élevées de la divinité que Tien qui désigne immédiatement la voûte bleue. Cela suffirait-il pour stipuler qu'il s'agit là de deux êtres différents? C'est

Digitized by Google

un peu comme la nuance qui distingue, en hébreu, Jahvé d'Élohim. Ce dernier nom pouvait s'appliquer à des dieux autres que celui d'Israël, Jahvé était un nom incommunicable. Il n'en est pas moins vrai qu'à chaque instant, dans la Bible, les deux noms désignent le même être divin. Il y a eu certainement parmi les Chinois de notables différences dans la hauteur ou la grossièreté des vues énoncées sur le Dieu suprême. Mais je ne sache pas qu'aucun d'eux ait jamais enseigné qu'il ne fallait pas confondre Tien et Chang-Ti et qu'on devait, au contraire, les distinguer soigneusement. L'opinion contraire est celle de tous les autres sinologues à ma connaissance, et si j'avais le temps de commenter les citations alléguées par M. de Harlez, il me semble qu'il ne serait pas difficile de montrer qu'il en tire des conséquences qu'elles ne contiennent pas. Confucius, lui-même, identifiait parfaitement Tien et Chang-Ti et employait plus souvent l'expression de Tien, par exemple quand il parlait des relations de l'homme avec la divinité et de la mission qu'il croyait avoir reçue du Ciel. Sans doute ce n'était pas de la voûte céleste matérielle qu'il parlait ainsi. Cette voûte n'était certainement pour lui et, au fond, n'a jamais été pour ses adorateurs que la manifestation, la forme visible, le revêtement, pour ainsi dire, de l'esprit dont on la croyait vivifiée. L'homme, jamais et nulle part, n'a adoré un être matériel quelconque sans le croire animé. C'est encore une remarque que nous nous permettons d'opposer à certaines articulations de M. de Harlez qui, par moments, semble supposer le contraire, comme s'il avait quelque peine à saisir ce principe de toute mythologie.

Je crois aussi devoir signaler plus d'un jugement qui étonne les lecteurs familiers avec l'histoire comparée des croyances religieuses. Par exemple, il est évident que, dans la religion chinoise sous toutes ses formes anciennes et récentes, il faut accorder une très grande place à l'animisme. Le culte des ancêtres n'est lui-même qu'une branche très importante de cette disposition enracinée. Est-ce à dire pour cela que l'animisme en Chine ait absorbé les éléments naturistes de la religion primitive ? Des textes formels, on peut l'affirmer, attestent l'antiquité du

Digitized by Google

culte rendu en Chine aux fleuves, aux montagnes, à certains corps célestes. — C'est à leurs génies, à leurs esprits qu'on rendait ce culte, nous dit-on, et non pas aux objets matériellement visibles. — Cela est certain, mais il n'en a jamais été autrement ailleurs. Il est clair que lorsqu'on adressait des invocations ou qu'on sacrifiait à un fleuve ou à une montagne, c'est bien parce que l'on croyait que le fleuve ou la montagne étaient conscients, animés, personnels, en un mot qu'ils avaient un esprit. Maintenant la tendance universelle de l'animisme, s'étendant jusqu'à la nature humaine, a toujours été d'admettre entre l'objet matériel et son esprit à la fois un lien de nature et une distinction telle que l'esprit pouvait se détacher de son corps visible et s'en éloigner, y rentrer à volonté. L'âme d'un homme en est, elle aussi, très capable ; l'âme ou la personne proprement dite d'une montagne, d'un fleuve, d'un rocher, d'un défilé, d'un arbre, d'un animal l'est également. De là la croyance qu'on rencontre des esprits partout et leur masse devient très souvent anonyme. Ce sont des « esprits », c'est là tout ce qu'on en sait. Mais cela n'implique pas le moins du monde que les objets matériels adorés n'ont pas chacun leur esprit particulier. Chang-Ti est l'esprit du ciel et il en est de même de tous les phénomènes pris comme objets d'adoration. Dire que l'on n'adore pas la montagne, mais le génie ou l'esprit de la montagne, c'est comme si l'on disait qu'en se prosternant devant l'empereur, le sujet chinois ne pense qu'à l'âme impériale, et nullement au corps visible du souverain. La réalité est qu'il unit le corps et l'âme dans l'unité de la personne impériale. Il fait de même devant les objets naturels, auxquels il sacrifie ou dont il invoque les bonnes grâces.

Je ne saurais admettre non plus la supposition que fait M. de Harlez à propos des « Six Honorés » dont il est question dans le fameux texte de *Chou-king*, relatif au sacrifice de l'empereur Choun, un des textes les plus significatifs parmi ceux qui déterminent la nature du l'ancienne religion chinoise. Il est dit là que Choun sacrifia à Chang-Ti, puis aux « Six Honorés », puis aux montagnes et aux fleuves, puis enfin à la multitude des esprits. On a proposé bien des explications de cette mention

Digitized by Google

mystérieuse des Six Honorés. Les Chinois eux-mêmes ne savent plus au juste ce que cela veut dire. J'ai, non sans hésitation, proposé une interprétation qui me paraît fondée sur l'analogie du passage lui-même et de dévotions qui sont restées populaires. Je soupçonne qu'il s'agissait de corps célestes, du soleil, de la lune et de quatre étoiles ou constellations, toujours regardées en Chine comme présidant au cours régulier des saisons. M. de Harlez conteste cette explication, en se fondant sur ce que les Chinois n'adorent pas le soleil et la lune, ni les Mongols non plus. Quant aux Chinois, cette assertion me paraît contraire à des informations très positives, provenant des observateurs les plus compétents. Le culte de ces deux astres n'est pas prépondérant en Chine comme il l'a été ailleurs, mais il n'y est nullement inconnu (comp. J. Edkins, *Religion in China,* trad. de M. Milloué, pp. 86-104). Quant à celui des étoiles présidant aux quatre saisons, il fait encore partie de la religion impériale. Il est de plus inexact de dire que le culte du soleil soit étranger aux populations mongoles. M. de Castrén le signale très positivement, bien que, précisément comme en Chine, ce ne soit pas là non plus le culte par excellence. Mais je ne pourrais accepter l'explication proposée par M. de Harlez, qui incline à voir dans les Six Honorés six ancêtres de l'empereur Choun. Le contexte s'y oppose. Le Ciel souverain est le premier adoré, puis les « Six Honorés », puis les montagnes et les fleuves, enfin les esprits. Les divinités comprises entre le Ciel et les fleuves et montagnes doivent être aussi des objets visibles, des êtres de la nature objective ; le culte animiste ne vient qu'après les trois catégories naturistes.

Je ne trouve pas non plus que le savant professeur ait résolu le problème posé par cette contradiction inhérente à l'esprit chinois qui veut que l'autorité impériale soit une délégation du Ciel, et qui pourtant admet que mainte et mainte fois le peuple opprimé a usé légitimement du droit d'insurrection contre un pouvoir devenu odieux. On se demande en vain à quel signe, au moment où l'insurrection se déclare, lorsque l'empereur attaqué se défend avec ses magistrats et ses soldats, le peuple reconnaîtra si c'est l'empereur ou les révoltés qui sont dans le droit

Digitized by Google

divin. Car enfin il n'arrive jamais que la chose soit évidente pour tout le monde à la fois. Il est possible de prendre la justice sévère pour de la tyrannie ou de se laisser égarer par des calomnies intéressées. M. de Harlez (p. 90) croit que cela va tout seul dans la théorie chinoise. « Dès que le lieutenant du Maître céleste, qui n'a de pouvoir que pour le bien, devient prévaricateur et oppresseur, le Ciel, le souverain Maître le rejette et en choisit un autre en faisant briller ses vertus, de façon que le peuple le voie et le reconnaisse comme l'élu d'en haut. Dès lors la révolte est œuvre pie. » Je ne crois pas avoir besoin de montrer que c'est là répondre à la question par la question.

Encore un point qui a son importance historique.

Lorsqu'on cherche le milieu dans lequel le taoïsme après Lao-Tseu et Confucius, trouva ses premiers adeptes, on ne peut s'empêcher d'être frappé de la mention faite par le *Lun Yu* d'individus mécontents, brouillés avec la société chinoise de leur temps, comme Lao-Tseu lui-même, et n'ayant aucune confiance, toujours comme Lao-Tseu, dans les procédés dont Confucius et les siens espéraient tirer la réforme et la régénération de l'empire. Leur existence n'est nullement une chimère de l'imagination. Elle est attestée par des textes. Il est tout simple de penser que si les écrits et les tendances de Lao-Tseu trouvèrent des partisans, ce fut surtout parmi ces hypocondres qui, comme lui, voyaient le mal, s'en indignaient, mais, comme lui, refusaient de se jeter dans la mêlée pour travailler à le faire disparaître. Pourquoi donc contester que c'est parmi eux que la doctrine de Lao-Tseu rencontra ses premiers partisans ? Elle perdit vite, il est vrai, son premier caractère, elle finit par devenir un grimoire de magie et un ramassis de superstitions ridicules. Mais cela ne put se faire du jour au lendemain. En attendant, il fallait bien qu'elle prît racine quelque part, et je ne vois pas pourquoi on éliminerait du champ de l'explication ces exilés volontaires dont l'humeur paraît avoir été si semblable à celle de Lao-Tseu lui-même.

Nous devons enfin signaler, à l'éloge de M. de Harlez, le soin consciencieux qu'il a pris de dégager ses aperçus historiques de

Digitized by Google

toute connexion calculée avec les hypothèses dont une théologie arriérée s'est servie, comme si c'étaient des certitudes, pour étayer les prétentions absolutistes de la doctrine traditionnelle. Que de fois, en Chine comme dans l'Inde et en Égypte, n'avons-nous pas vu prôner de prétendues confirmations qui s'évanouissaient régulièrement à la lumière d'un examen plus approfondi! Cependant nous nous demandons involontairement jusqu'à quel point le professeur de Louvain n'a pas été déterminé, à son insu probablement, par une complaisance marquée pour les explications hasardeuses qui laissent tout au moins la porte ouverte à des rattachements de la tradition chinoise avec la tradition sémitique, dans le sens par exemple des conclusions si risquées de M. de Lacouperie. Peut-être qu'il serait tenté de nous renvoyer la balle en nous accusant nous-même de préférer d'avance celles qui supposent l'indépendance entière des deux traditions. En quoi il se tromperait. Nous n'avons sur la question aucun parti-pris et nos propres tendances nous laissent à ce point de vue dans un état de complète indifférence ou plutôt de complète impartialité. La tradition d'Israël, très voisine de la tradition chaldéenne, sur les origines et les premières évolutions de l'humanité, est très remarquable, très instructive; elle ne saurait pourtant passer pour une reproduction exacte et complète des premières antiquités de l'espèce humaine. Si l'on peut démontrer un lien de filiation ou de parenté entre elle et des traditions non sémitiques, nous n'avons d'avance aucun préjugé contre une telle conclusion. Mais, jusqu'à plus ample informé, nous sommes avertis, par les études comparées, des analogies plus ou moins frappantes que présentent les vieilles traditions dans des milieux dont il est impossible de concevoir les rapports mutuels aux époques relativement avancées où les origines furent l'objet de la réflexion. Par conséquent, nous préférons de beaucoup les étudier chacune à part et en appeler à l'unité générique de l'esprit humain — dont ces analogies sont une des plus grandes preuves — pour expliquer les ressemblances. Ce travail doit s'opérer sans oublier les différences de milieu, de race, d'intelligence et de principe religieux qui peuvent expliquer les dissemblances. Or celles-ci sont trop pro-

Digitized by Google

fondes, trop radicales, pour favoriser l'hypothèse d'un berceau commun. Il faut, en tout cas, partir de l'idée que partout l'état primitif a été très bas, extrêmement bas, et que des essaims d'êtres humains étaient éparpillés partout où ils avaient trouvé la possibilité matérielle de vivre, avant qu'en quelques lieux favorisés il se trouvât des intelligences assez aiguisées pour s'intéresser à la question de savoir d'où tout ce qu'on voyait avait bien pu venir et à quoi il tenait qu'on fût ce qu'on était.

Albert Réville.

Digitized by Google

CHRONIQUE

FRANCE

Annales du Musée Guimet. — Les *Annales du Musée Guimet* se sont augmentées au début de l'année de deux gros volumes, les tomes XXII et XXIII. Le premier (XXXV et 747 p.) contient la suite de la traduction du *Zend-Avesta*, par M. *James Darmesteter*. Nous avons signalé déjà l'originalité et le caractère particulier de cette traduction après la publication du premier volume (cf. *Revue*, t. XXVI, p. 102-103). Celui-ci contenait la Liturgie, soit le *Yasna* et le *Vispéred*. Le volume que nous annonçons ici donne les débris de la législation et de l'épopée du Zoroastrisme, soit le *Vendidad*, les *Yashts*, et le livre des prières récitées par les fidèles dans les circonstances ordinaires de la vie, soit le *Khorda-Avesta*. M. Darmesteter sépare, en effet, et traite à part le Siroza et les Yashts que les manuscrits et les éditions européennes comprennent parfois dans le Khorda-Avesta.

La plus grande partie de ces documents a déjà été traduite par M. Darmesteter en anglais dans les vol. IV et XXIII des *Sacred Books of the East*. En un sens le second volume de la traduction française offre donc moins d'intérêt que le premier. Mais, outre l'avantage très grand qu'il y a pour nous et pour tous les tributaires de notre idiome à posséder une traduction de l'Avesta en français, écrite par un maître de notre langue, il est aisé de constater que M. Darmesteter ne s'est pas borné à reproduire une œuvre déjà faite, mais qu'il l'a révisée, complétée et enrichie d'un commentaire plus abondant et plus nourri.

L'Introduction fait connaître la place des documents traduits dans la littérature sacrée du Zoroastrisme. « A l'époque des Sassanides, nous dit l'auteur, elle formait un tout divisé en vingt et un livres ou *Nasks*, en souvenir des vingt et un mots de l'Ahuna Vairya » ..... « Les vingt et un Nasks de l'Avesta avaient été répartis plus ou moins artificiellement en trois classes, composées chacune de sept Nasks. Il y avait sept Nasks dits *gâsânik* ou *gâthiques*, comprenant le *Stôt Yasht*, qui se retrouve, mêlé à des matières étrangères, dans notre Yasna, et autour duquel s'étaient développés et groupés les six autres Nasks, commentant, développant, complétant ce texte central. Puis venaient sept Nasks, dits *dâtik* ou légaux, c'est-à-dire ayant pour objet les lois civiles, pénales et religieuses. Venaient enfin les Nasks dits *Hâdak-Mânsarik*, qui traitaient des sujets mixtes, historiques, légendaires, scientifiques. Le Vendidad

Digitized by Google

est le type des Nasks légaux, mais ce n'était pas le seul. Ce n'est donc pas le code des lois zoroastriennes, mais une section de ce code » (p. VI).

Le principe qui domine le Vendidad, c'est que la pureté est, après la naissance, le plus grand bien pour l'homme; aussi faut-il éviter la souillure ou s'en purifier à tout prix. Les Zoroastriens ont vu fort justement que le cadavre est le principal foyer d'impureté et l'eau son principal conducteur; mais ils n'ont pas reconnu la puissance purificatrice du feu et se sont appliqués, au contraire, à en écarter toute souillure. Ce qui autorise à penser, ce nous semble, que l'on se trompe quand on attribue leur horreur des cadavres et leur crainte de la souillure transmise par l'eau, à des considérations hygiéniques.

Nous ne suivrons pas M. Darmesteter dans l'étude des crimes et des peines. On se demande si cette législation religieuse a jamais été appliquée. M. *D.* résume son opinion en ces termes : « Ainsi la théorie fournissait au fanatisme un arsenal d'armes qui, généralement sans doute, dormaient dans l'enceinte du temple ou de l'école, mais qui, sous un prince clérical, pouvaient aisément sortir de l'ombre et frapper des coups meurtriers » (p. XXIII). Cela même n'a pu se produire que dans la période sassanide, la seule où le Zoroastrisme ait été la la religion de l'État.

Quant aux *Yashts*, ils renferment les textes dont la récitation est l'élément essentiel du culte des Izeds. Il y en a dix-huit, ou même dix-neuf, mais seize seulement sont authentiques. Ils ont été plus nombreux. Chacun des trente jours du mois, en effet, est sous la protection d'un Ized et, dans le *Sirôza* actuel, nous avons l'ensemble des trente formules dans lesquelles on invoque ces trente divinités. Tels qu'ils nous restent ils offrent encore un grand intérêt à cause des détails qu'ils renferment sur la mythologie et sur l'épopée de la Perse. « L'examen des légendes héroïques décrites ou supposées par les Yashts et l'ordre dans lequel les héros se succèdent dans les invocations conduisent à une conclusion importante, c'est que non seulement il y a accord parfait pour le fond entre la légende héroïque de l'Avesta et celle que l'on trouve dans la littérature épique de l'époque persane, c'est-à-dire dans le Livre des Rois et les Chroniques, mais que la succession et la chronologie même était déjà arrêtée et fixée d'une façon absolument précise » (p. XVIII).

Les dimensions trop considérables du volume n'ont pas permis d'y comprendre la traduction des Fragments de textes zends inédits retrouvés dans l'ancienne littérature pehlvie. Ils feront l'objet d'un appendice indépendant qui contiendra également l'Errata et les Index.

Le tome XXIII[e] des *Annales du Musée Guimet* nous apporte la seconde partie, longtemps attendue, de la traduction du *Yi-king*, par M. *P. Philastre*. La première partie, en effet, contenue dans le tome VIII des *Annales*, date de 1885. On sait le problème insoluble que le *Yi-king* présente, aussi bien pour les commentateurs chinois que pour les traducteurs européens. Quoique M. Philastre

Digitized by Google

ait vécu pendant vingt-deux ans dans un milieu presque absolument chinois et que personne ne puisse lui contester une connaissance approfondie des commentateurs chinois, ce n'est pas encore lui qui nous donnera la clef du mystère. Jusqu'à présent les traductions du *Yi-king* sont aussi contradictoires entre elles qu'obscures et incompréhensibles en elles-mêmes. Nous avouons franchement ne pas comprendre celle de M. Philastre. Comme les Chinois eux-mêmes ne comprennent pas l'original, les Européens sont excusables de ne pas comprendre la traduction (voir dans la dernière livraison du *Journal asiatique*, janvier-février, p. 163, l'article dans lequel M. de Harlez confirme sa méthode d'interprétation du *Yi-king* par des témoignages empruntés au *Tso-tchuen*, annales chinoises du VIII^e^ au X^e^ siècle avant notre ère).

Des *Annales du Musée Guimet* au Musée lui-même il n'y a pas loin. Il faut mentionner, avec tous les éloges qu'elles méritent, les nouvelles salles qui ont été inaugurées le 8 avril et livrées au public le 18, après une période où elles avaient été réservées aux invités munis de cartes spéciales. Ces salles, auxquelles on accède par l'avenue d'Iéna, renferment les curieuses *collections rapportées de l'Extrême-Orient* par nos explorateurs dans les vingt dernières années. Nous ne pouvons songer à détailler cet ensemble et à rendre compte par le menu des richesses éparpillées dans une quinzaine de grandes salles. Contentons-nous de dire pour cette fois que le Cambodge y est représenté par les estampages et les fac-similés de l'art khmer rapportés par le lieutenant de vaisseau Delaporte ; la Perse et l'Asie centrale, par les collections de Morgan et de Ujfalvy ; la Cochinchine, l'Annam et le Tonkin, par les envois de MM. Brau de Saint-Pol Lias, Aymonier, Dumoutier, Fournereau ; l'Asie centrale, par les objets dus aux explorations de M. Bonvalot et du prince Henri d'Orléans ; le Japon, par la collection Frandon ; la Corée, par la collection Varat ; la Chine, par la collection du savant Néerlandais de Groot.

L'histoire des religions n'est pas seule intéressée à cet agrandissement considérable du Musée Guimet ; l'ethnographie et l'histoire de l'art y ont une large part. Cependant la vie religieuse de l'Orient y est représentée par un grand nombre de pièces très curieuses, spécialement dans la collection de Groot. Nous signalons en particulier la reproduction, sur une grande échelle, du temple de Pao-Sing-Taï-té et de Ma-tsô-pô, le dieu du soleil et la déesse de la mer, avec tous les ustensiles du culte et les officiants revêtus de leurs costumes ; — la double rangée de divinités et de personnages sacrés qui forme, dans les temples du dieu urbain d'Amoy et du dieu de l'enfer, la grande avenue du sanctuaire ; — la série des marionnettes sacrées qui servent dans les temples à mettre en scène, sous forme dramatique, l'histoire religieuse, notamment le drame de la délivrance de la mère de Mou-liên ; — les reproductions du temple bouddhiste de Lam-Phô-tô, de l'autel du dieu chinois Kouan-ti ; — un autel domestique chinois, grandeur naturelle, avec les personnages attenants ; — un autel avec tous

Digitized by Google

les objets des cérémonies funéraires chinoises, etc. Il n'existe nulle part ailleurs en Europe, à notre connaissance, une collection qui puisse être comparée à celle-là pour l'étude pratique des religions de la Chine.

Avant de quitter le Musée Guimet nous rappelons encore que notre collaborateur, M. *Paul Regnaud*, professeur à la Faculté des lettres de Lyon, y a donné du 27 février au 18 mars, une série de huit conférences sur *l'origine et le développement de la religion et de la mythologie chez les Indo-Européens et principalement dans l'Inde et la Grèce*. Voici les sujets qu'il a traités : I. La race indo-européenne. Les premières formes de sa religion. Le sacrifice. Les Védas. Les premiers textes religieux de la Grèce. — II. Origine et évolution de l'Idée de Dieu. — III. Dyaus, Zeus, Jupiter. — IV. Les dieux aèdes et citharèdes. La science et la prescience divines. Les oracles. — V. Les enfers et les divinités infernales. Les démons. — VI. Le culte des morts. La métempsychose. La délivrance. — VII. Cosmogonie. Origines de l'univers, des mondes et de l'homme. — VIII. Développement de la liturgie dans l'Inde et la Grèce. Brahmanisme et Bouddhisme.

Les idées principales émises par M. Regnaud au cours de ces conférences feront l'objet du second volume de la publication qu'il a entreprise sous le titre : *Le Rig-Véda et les origines de la mythologie européenne*, dont nous avons déjà entretenu nos lecteurs (t. XXV, p. 376) et à laquelle M. Barth a consacré quelques pages dans son « Bulletin des religions de l'Inde » (voir plus haut).

Autres publications relatives à l'histoire religieuse. — Dans la première livraison du *Journal asiatique* de cette année, M. *Léon Feer* achève le très intéressant mémoire qu'il a consacré à l'*Enfer indien* (voir notre « Chronique », t. XXVI, p. 370). Cette fois il s'occupe des représentations infernales du Brahmanisme. Pas plus que les Bouddhistes les Brahmanes ne sont d'accord ni sur le nombre, ni sur la nature de leurs enfers. En réalité pour les uns comme pour les autres, il y en a une très grande quantité dont quelques-uns seulement sont nominativement connus. De ces derniers les Brahmanes en mentionnent ordinairement vingt et un, d'autres fois sept ou vingt-huit. Ils ne s'accordent pas non plus sur les catégories des coupables et les supplices qui leur sont infligés. Pour M. Feer, ce sont les Bouddhistes qui ont emprunté aux Brahmanistes leur système infernal, mais pour le modifier et le remanier et créer ainsi des conceptions qui ont en partie passé de nouveau dans le Brahmanisme. — M. Feer donne, en terminant, une table alphabétique des noms d'enfers qu'il a étudiés.

Le *Dogme grec* (Paris. Fischbacher; in-12 de 300 p.), par M. Henri Bois, professeur à la Faculté de théologie de Montauban, n'est pas, ce que le titre du livre pourrait faire supposer, une étude sur l'influence médiate ou immédiate de la

Digitized by Google

pensée grecque dans la constitution du dogme chrétien. Il n'y a ni confirmation ni réfutation des idées remarquablement exposées par feu le docteur Hatch dans son beau livre : *The influence of Greek ideas and usages upon the Christian church*. M. Bois s'est facilité la tâche. Il a consacré tous ses efforts à démontrer qu'il est absurde de repousser le dogme chrétien, parce qu'il est en partie d'origine grecque. Son livre est un traité philosophique et dogmatique, non un ouvrage historique. Nous n'avons donc pas à discuter ici les thèses qu'il a développées avec beaucoup de verve, mais en passant à côté de la vraie question qui est de déterminer dans la doctrine chrétienne la part de la spéculation rabbinique, judéo-alexandrine ou grecque et celle de l'enseignement originel et authentique du Christ. On lira du reste ce petit volume avec intérêt et non sans profit, à cause des nombreuses idées remuées à pleines mains par l'auteur.

En mentionnant ici le livre de M. *H. Lichtenberger*, *Le poème et la légende des Nibelungen* (Paris, Hachette; in-8 de 442 p.; 7 fr. 50), publié, il y a déjà plus d'un an, nous réparons un oubli d'autant plus regrettable que le nombre des travaux français consacrés aux légendes et à la mythologie germaniques est très restreint. Voici de quelle façon M. Chuquet apprécie cet ouvrage dans une récente livraison de la *Revue critique* :

« On ne saurait trop louer le travail de M. Lichtenberger sur le poème et la légende des Nibelungen. C'est le fruit d'une étude consciencieuse; il résume très nettement les recherches des savants d'Allemagne; il classe fort bien les matériaux dont le poème est construit. Le jeune érudit retrace d'abord l'évolution générale de la légende, passe en revue les documents divers qui nous la font connaître, apprécie l'importance de ces témoignages pour l'histoire de la tradition (sources de la légende dans l'Allemagne du Sud, éléments historiques, origine première), puis il étudie la légende du grand trésor, du *Hort* enfoui sous les flots du Rhin et qui « dans le vague du mystère qui l'environne, nous appa« raît comme une puissance fatale, comme un être malfaisant et formidable » (p. 104) — la naissance et jeunesse de Sigfrid, — Sigfrid, Gunther et les rois burgondes — Brunhild dans la tradition norroise et allemande — la mort de Sigfrid, les circonstances extérieures et la psychologie de cette légende — Attila dans l'histoire, dans la légende germanique et la tradition norroise, dans les réminiscences que les sources allemandes ont gardées de la légende ancienne, dans la légende allemande modifiée. — Kriemhilt et Hagen — l'arrivée des Nibelungen au pays des Huns et Volkêr d'Alzei — la mort des Nibelungen et les personnages de Dancwart, d'Irinc, de Rüedegêr, de Dietrich de Bern. Il fait la critique de la théorie de Lachmann qu'il regarde avec raison comme une hypothèse sans preuves positives. Enfin, il apprécie — trop longuement — l'œuvre littéraire, la façon dont les jongleurs ont transporté dans la poésie héroïque l'idéal chevaleresque des romans d'aventures, façon superficielle, car « ce qui a changé, c'est moins l'âme même des personnages que leur aspect ex-

Digitized by Google

térieur, leurs attitudes conventionnelles » (p. 336). Il nous présente successivement le roi, le héros, la femme. L'appendice renferme un aperçu sommaire des questions que soulève la légende; l'auteur énumère les sources, collige les témoignages divers sur la *Sage* jusqu'au XIII^e^ siècle, cite tous les ouvrages qui ont à l'heure actuelle une valeur réelle pour l'étude des *Nibelungen*. On pourra le chicaner sur quelques points de détail; mais son livre est le meilleur ou du moins, le plus clair, le plus vivant que nous ayons sur le sujet; il offre un tableau d'ensemble. La première partie mérite surtout des éloges, parce qu'elle est la plus difficile à traiter; il fallait séparer les éléments de provenance diverse dont la réunion a donné naissance au *lied* des Nibelungen, montrer les phases successives par lesquelles passa la légende, faire la part des différentes générations qui se la sont transmise; malgré des lacunes et quelques obscurités, grâce à une étude persévérante, à un esprit lucide et sagace, M. H. Lichtenberger est venu heureusement à bout de cette tâche si ardue. »

M. *René Basset,* le maître des études berbères, professeur à l'École supérieure des lettres d'Alger, a fait tirer à part le Rapport très nourri qu'il a présenté au neuvième Congrès international des Orientalistes, à Londres, sur les *Études berbères, éthiopiennes et arabes* pendant les années 1887 à 1891. C'était une des idées les plus heureuses des organisateurs de ce Congrès, d'avoir sollicité de spécialistes compétents une série de tableaux d'ensemble des travaux publiés dans chaque section de l'orientalisme depuis le Congrès précédent, de manière à faire ressortir les progrès accomplis dans l'intervalle des sessions.

M. Basset a pris sa tâche au sérieux; il expose et il juge. Le chapitre concernant les études berbères et celui concernant les études éthiopiennes sont bien complets. Nous notons dans le second la condamnation très nette de la thèse soutenue par M. J. Halévy, qui a prétendu que les persécuteurs des chrétiens du Yémen, dont le fanatisme attira la première invasion éthiopienne, étaient non des israélites ou des judaïsants, mais des ariens.

Le morceau le plus important est naturellement le *Rapport sur les études arabes* de 1887 à 1891. Ici M. Basset a dû circonscrire son sujet; il laisse de côté les publications faites dans l'Inde et dans les pays musulmans, mentionnées d'ailleurs dans l'*Orientalische Bibliographie*; il ne s'occupe que des travaux publiés en Europe, en Algérie et en Syrie, et ici même il ne fait connaître que ceux qui méritent d'être signalés ou critiqués. Nous relevons ici, avec satisfaction, les appréciations élogieuses, si méritées, des travaux de notre collaborateur, M. Ignaz Goldziher, et la confirmation apportée par M. Basset à la thèse que M. Goldziher a soutenue ici-même : « Pour quiconque a fréquenté les musulmans et j'en parle par expérience, le monothéisme n'existe que dans la formule, nullement dans les croyances. Malgré tous ses efforts, le Prophète n'a pu arracher du cœur et de l'esprit de ses fidèles, le sentiment du merveilleux et du surnaturel, celui qui pousse l'homme à se créer des intermédiaires entre lui et

Digitized by Google

un Dieu d'autant plus inaccessible qu'il est plus spiritualisé. De là le culte des saints, la croyance aux miracles et toutes les légendes qui fleurissent dans le monde musulman, autant que dans n'importe quelle religion, même le catholicisme, même le bouddhisme. Et comme l'esprit humain est peu inventif, on s'est contenté de substituer des saints musulmans aux saints chrétiens, comme ceux-ci, sur bien des points, avaient remplacé les divinités locales du paganisme, héritant de leurs sanctuaires, de leurs attributs et parfois même de leurs noms » (p. 12).

M. Basset a publié aussi, l'année dernière, une brochure intitulée : *L'insurrection algérienne de 1871 dans les chansons populaires kabyles* (Louvain ; Istas).

L'histoire religieuse du moyen âge a été traitée, l'année dernière, à un point de vue fort intéressant et trop souvent négligé dans les histoires ecclésiastiques par M. *A. Prévost*, dans *L'Église et les campagnes au moyen âge* (Paris, Champion ; in-8 de VII et 292 p.). Malheureusement l'auteur est dominé par un parti-pris si évident de ne mentionner que les faits qui établissent les vertus des clercs et l'action bienfaisante exercée par L'Église, que la belle et copieuse collection de témoignages qu'il a patiemment réunie, perd une grande part de sa valeur pour le lecteur incapable de contrôler ou de compléter par lui-même les assertions de l'auteur. Qui veut trop prouver ne prouve rien. Et c'est grand dommage, car il y avait là un beau sujet à traiter : le tableau de l'activité ecclésiastique dans les campagnes au moyen âge.

Le petit volume publié par M. *Paulhan* dans la « Bibliothèque de philosophie contemporaine », chez Alcan, sur *Joseph de Maistre et sa philosophie*, se ressent d'avoir été composé pour le prix d'éloquence, à l'Académie française, en 1892. C'est un éloge de Joseph de Maistre, bien plus qu'une étude strictement désintéressée de ce personnage à l'esprit si étroit qu'il eût gâté les meilleures causes par son absolutisme intellectuel, mais qui n'en marque pas moins dans l'histoire religieuse de notre temps comme le représentant d'une politique religieuse importante. M. Paulhan est sorti des limites de l'Éloge académique, ce qui n'a pas permis de lui accorder le prix ; il s'y est trop souvent enfermé au cours de ce volume pour que ses appréciations sur Joseph de Maistre ne s'en soient pas ressenties.

L'histoire religieuse à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 17 février* : Les fouilles entreprises par le Comité oriental allemand à Sendjirli (Haute-Syrie) ont été couronnées d'un brillant succès. M. le marquis *de Vogüé* fait connaître la première partie du rapport qui en a été publié. On a découvert une ville circulaire d'environ 800 mètres de diamètre, entourés d'un double mur flanqué de cent tours carrées et percé de portes monumentales. Deux palais intérieurs ont été déblayés ; on a recueilli plusieurs milliers de fragments sculptés et de nombreuses inscriptions en hiéroglyphes dits hittites, ainsi qu'une stèle assyrienne du roi Assar-haddon et trois

Digitized by Google

inscriptions sémitiques de la plus haute antiquité. La plus ancienne de celles-ci remonte au VIII^e^ ou au IX^e^ siècle avant notre ère ; c'est un long texte, gravé sur le vêtement d'une statue du dieu Hadad; les caractères diffèrent peu de ceux de la stèle de Mésa. M. Joseph Halévy a seul tenté jusqu'ici d'en donner une traduction partielle et provisoire, qu'il a communiquée à l'Académie. M. de Vogüé estime, comme lui, que la langue de l'inscription est de l'hébreu mélangé de quelques aramaïsmes et de mots empruntés à un vocabulaire inconnu. La seconde inscription est plus récente d'environ un siècle; le roi assyrien Tiglat-Pileser y est mentionné comme suzerain du pays. Elle est gravée sur la face antérieure de la statue d'un roi nommé Panammou. MM. Philippe Berger, Halévy et Sachau se sont appliqués, chacun de son côté, à l'explication de ce texte; la langue est la même que celle de la statue de Hadad. La troisième inscription est en araméen pur. Ainsi, la succession de ces textes nous fait assister à l'invasion graduelle de la langue araméenne, sous l'influence de la conquête assyrienne. M. de Vogüé se borne pour aujourd'hui à signaler ces monuments qui feront époque dans l'archéologie orientale, et dont l'étude fournira peut-être la solution de quelques-uns des nombreux problèmes que soulève encore l'histoire de la Haute-Syrie à ces époques reculées.

— *Séance du* 3 *mars* : *M. J. Halévy* donne une nouvelle traduction de ces inscriptions de Sendjirli, dont il avait déjà entretenu l'Académie au mois d'août de l'année dernière et que les fac-similés publiés à Berlin lui ont permis d'étudier dans de meilleures conditions. D'après lui, la langue des deux grandes inscriptions n'est ni de l'hébreu, ni de l'araméen; ce sont des documents hétéens ou hittites. On sait d'ailleurs que pour M. Halévy les Hétéens étaient des Sémites. La plus ancienne des deux inscriptions offre un intérêt tout particulier; elle établit, en effet, d'une manière parfaitement nette, que les Sémites de la Syrie, au IX^e^ siècle avant notre ère, croyaient à l'immortalité de l'âme et aux récompenses dans une vie future. Dans ce texte le roi Panammou I^er^ adjure ses descendants de lui offrir une libation particulière, au moment de leur couronnement, en sus des sacrifices usuels en l'honneur du dieu Hadad. « Quand on aura, dit-il, prononcé mon nom et récité la formule : *L'âme de Panammou boira avec toi*, alors l'âme de Panammou boira avec toi. Mais celui qui négligera cette cérémonie funéraire, verra son sacrifice repoussé par Hadad, et l'âme de Panammou boira avec Hadad seul. »

M. Halévy attache une grande importance à ce texte, parce qu'il a toujours soutenu que les anciens Sémites croyaient à l'immortalité de l'âme.

— *Séance du* 10 *mars* : M. *Geffroy*, directeur de l'École de Rome, écrit à l'Académie que le Sultan, à l'occasion du jubilé de Léon XIII, a fait présent au Pape de l'inscription grecque d'Albercius, évêque de Phrygie au commencement du III^e^ siècle, où figure le poisson mystique. Cette inscription était déjà connue. — M. de Rossi prépare une Notice sur les accroissements du Musée chrétien du Vatican sous le pontificat de Léon XIII. Toutes les innovations par les

Digitized by Google

quelles le Pape actuel a facilité le travail scientifique au Vatican, seront l'objet de rapports spéciaux.

M. *G. Schlumberger* entretient l'Académie d'un ivoire chrétien très ancien acquis par le Musée du Louvre. La face antérieure, sculptée, représente un apôtre prêchant au milieu d'une foule d'auditeurs vêtus de costumes analogues à celui des personnages des mosaïques de Ravenne. Il s'agit peut-être de saint Paul prêchant aux gentils. Les auditeurs sont groupés sous la porte d'une ville en miniature, dont les principaux monuments, de formes très diverses, sont figurés en relief, peuplés de petits spectateurs qui, penchés aux fenêtres et aux balcons, écoutent eux aussi la prédication du saint. La disposition très particulière des édifices, l'irrégularité voulue avec laquelle ils se dressent les uns à côté des autres, la variété très caractérisée de leurs formes, la présence d'un vaste portique demi-circulaire central, toutes ces circonstances réunies permettent de supposer que l'artiste a voulu représenter une cité en particulier, cité probablement très connue.

M. l'abbé Duchesne indique un rapprochement entre deux détails de cette sculpture et deux épisodes de la prédication de saint Paul. En Troade, les *Actes des Apôtres* parlent d'un jeune homme qui s'endort près d'une fenêtre et tombe sur le sol : à droite de l'ivoire, on voit une figure d'homme qui a la moitié du corps en dehors d'une fenêtre. A Iconium, selon la légende de sainte Thècle, la jeune sainte, écoutant de sa fenêtre l'Apôtre qui prêchait dans une maison voisine, était si absorbée par l'éloquence de saint Paul que sa mère ne pouvait la décider à s'éloigner : les figures de la mère et de la fille se voient à gauche de l'ivoire, faisant pendant à celle du jeune homme qui tombe de la fenêtre.

M. *Clermont-Ganneau* cite à l'appui du récit biblique bien connu, du passage du Jourdain à pied sec par les Israélites, un fait raconté avec toute la précision désirable par l'historien arabe Nowairi : en l'an 1267 de notre ère, pendant une crue du Jourdain, l'éboulement d'un monticule surplombant le fleuve arrêta pendant quatre heures l'écoulement des eaux. On profita de cette interruption du courant pour travailler à pied sec à la réparation des piles d'un pont construit par ordre du sultan Beibars. Les ruines de ce pont subsistent encore à une trentaine de kilomètres au nord de Jéricho. Il était situé entre Dâmié et Qarawâ. — Dans la séance du 24 mars, M. Clermont-Ganneau s'est attaché à prouver que l'interruption subite du cours du Jourdain relatée dans le livre de *Josué* a dû se produire au même endroit, près de Dâmié, jadis Adamah.

— *Séance du* 29 *mars* : M. *Barth* interprète deux inscriptions rapportées par M. Fournereau de la vallée supérieure du Ménam. La première, en sanscrit, non datée, provenant vraisemblablement du VIIIe siècle de notre ère, est le plus ancien témoignage actuellement connu du Bouddhisme dans ces régions. Cet ancien Bouddhisme était sanscrit tandis qu'aujourd'hui c'est le canon pâli qui y domine. — La seconde inscription, en pâli, figure sous une image des pieds

Digitized by Google

sacrés du Bouddha; elle atteste la ressemblance exacte de l'image avec la célèbre empreinte du pied sacré au sommet du pic d'Adam, dans l'île de Ceylan, et sa consécration, le jeudi, 11 avril 1426, par un mahâthera nommé Çrîmedhankara, du temps du roi Mahâdharmarâjâdhirâja.

— *Séance du 7 avril* : M. l'abbé *Duchesne* réfute l'opinion émise par un savant allemand, M. Bruno Krusch, d'après lequel la « Vie de sainte Geneviève de Paris » serait l'œuvre d'un faussaire de la fin du VIII[e] siècle. M. Duchesne maintient et justifie l'opinion traditionnelle qui attribue ce document au VI[e] siècle, peu après la mort de la sainte.

— *Séance du 14 avril* : M. Julien Havet achève la lecture du mémoire de M. *Félix Robiou* sur l'état religieux de la Grèce et de l'Orient à l'époque d'Alexandre.

Au *Congrès des Sociétés savantes* qui s'est réuni après Pâques, il n'y a guère à signaler ici que deux ou trois communications aux Sections d'archéologie et d'histoire : celle de M. *Didier*, professeur à la Faculté de droit de Poitiers, sur l'habitude conservée par les habitants de la Gironde, de mettre une pièce de monnaie dans les cercueils, habitude d'origine païenne (l'obole à Caron); — celle de M. *Calhiat* sur un usage conservé à Saint-Pierre de Moissac, à la procession des Rogations : chaque fidèle se munit d'un bâton blanc, béni par l'archiprêtre avant la cérémonie et, à son retour, le plante dans son jardin comme préservatif contre les maladies, surtout contre la foudre ; — celle de M. *Voruz*, de la Société archéologique de Quimper, sur le culte des saints populaires de Bretagne, remplie de détails intéressant qu'il est impossible de résumer; — et enfin celle de M. le lieutenant *Denis* sur les dolmens de la Tunisie centrale, offrant la plus grande analogie avec ceux de Bretagne. Quelques-uns cependant portent des traces de taille. Ils ont continué à recevoir des corps pendant la période romaine.

Société asiatique : *L'Avesta et le Néo-Platonisme.* Dans la séance du 9 février M. Darmesteter, après avoir rappelé les conclusions de sa dernière communication, établissant, d'après la tradition historique des Parsis, que l'Avesta a été formé au cours des trois premiers siècles de notre ère, du règne de Vologèse I[er] à celui de Sapor I[er], met en lumière les faits qui trahissent dans les doctrines de l'Avesta et, en particulier, de la partie la plus ancienne de l'Avesta, les Gâthas, l'action du néo-platonisme. D'après le *Bundahish*, la création matérielle a été précédée d'une création purement idéale du monde, qui a duré trois mille ans sous forme intelligible, avant de revêtir la forme sensible. Le *Bundahish* date de l'époque arabe, mais repose sur un Nask de l'Avesta, le *Damdât*, qui, comme on le voit par l'analyse qu'en donne le Dinkart, contenait la même théorie : il reste encore un fragment du *Damdât*, qui met la chose hors de doute. Or cette théorie n'est que la théorie des idées platoniciennes appliquée à la cosmogonie, et Philon d'Alexandrie présente déjà la même application : il

Digitized by Google

enseigne que Dieu, voulant créer le monde sensible, a commencé par créer comme modèle un monde intelligible.

L'Avesta met immédiatement au-dessous d'Ahura un génie nommé *Vohu Manô*, « la bonne pensée, » qui n'est autre que la pensée divine et qui est la première création d'Ahura et son instrument dans la création du reste du monde. Il représente aussi l'humanité et donne son nom à l'homme idéal. Il est l'intermédiaire de la révélation de Dieu à l'homme et l'intercesseur de l'homme auprès de Dieu. Or toutes ces caractéristiques sont celles que Philon prête au Logos, premier-né de Dieu, son intercesseur dans le monde, représentant de l'homme idéal, intermédiaire et intercesseur.

Vohu Mâno est la première de ces abstractions personnifiées, désignées sous le nom d'*Amshaspands* qui, comme lui et avec lui, concourent, sous Ahura, à la création et au gouvernement du monde. Les Amshaspands sont au nombre de six. Philon aussi met entre Dieu et le monde six abstractions dont le Logos est la première : la troisième est la Puissance royale, ἡ βασιλική, qui répond littéralement au troisième Amshaspand, Khshathra vairya, le Génie de son gouvernement. Les autres Puissances n'ont point de correspondant dans la liste avestéenne, ce qui empêche d'attribuer au rapport de la Basilique et de Khshathra une valeur historique spéciale. Le rapport n'est pourtant pas accidentel. Il prouve la communauté d'atmosphère où se meuvent l'auteur des Gâthas et Philon. C'est déjà l'atmosphère gnostique : les Gâthas sont le premier monument du gnosticisme, mais d'un gnosticisme pratique et tout tourné vers la morale (reproduit d'après le *Journal asiatique*, janvier-février 1893, p. 158-159).

Nécrologie. — Le 11 avril, est mort, à Paris, M. *Adolphe Franck*, membre de l'Académie des sciences morales et politiques, professeur honoraire au Collège de France, l'auteur du *Dictionnaire des sciences philosophiques*. M. Franck était plutôt philosophe qu'historien ; plusieurs de ses travaux néanmoins l'ont amené sur le terrain de l'histoire religieuse. Le plus intéressant et le plus curieux est son livre bien connu sur la *Kabbale et la philosophie religieuse des Hébreux*.

ANGLETERRE

Un nouveau manuscrit des évangiles. — M. *Rendel Harris* est en possession d'un *nouveau texte de la Version syriaque des quatre évangiles*. C'est la reproduction photographique, prise par deux dames (Mmes Lewis et Gibson), d'un palimpseste du monastère de Sainte-Catherine, au Sinaï, le même monastère où Tischendorf a trouvé en 1844 le célèbre manuscrit du Nouveau Testament, connu sous le nom de *Sinaiticus*. Ce palimpseste est malheureusement en très mauvais état. Il faut donc attendre la publication du déchiffrement entrepris par M. Rendel Harris de concert avec MM. Bensly et Burckitt, avant de se prononcer sur l'importance de la découverte. Un bon manuscrit de la

Digitized by Google

version syriaque des évangiles serait d'une valeur inestimable pour la critique du texte ; or l'examen sommaire auquel s'est livré M. R. Harris autorise à penser que, depuis la découverte du *Sinaiticus*, aucun manuscrit de cette autorité n'a été ajouté à ceux qui ont servi à l'établissement du texte critique. On sait que jusqu'à présent nous ne possédons que des fragments de la vieille traduction syriaque, la Peshittô. Le nouveau texte contient les évangiles au complet, sous le titre « évangiles séparés », et l'on peut même se demander s'il ne nous donne pas une version plus ancienne que la Peshittô, usitée dans l'Église de Syrie par opposition au *Diatessaron* de Tatien. On ne saurait trop féliciter les savantes dames qui ont découvert ce trésor, de l'habileté, de la sagacité et de la persévérance dont elles ont fait preuve tant dans leurs négociations avec les moines que dans le dépouillement et la photographie du manuscrit.

Publications récentes. — *R. S. Copleston. Buddhism primitive and present in Magadha and in Ceylon* (Londres. Longmans). L'intérêt principal du livre publié par l'évêque missionnaire, M. Copleston, procède de la connaissance approfondie de la population bouddhiste de Ceylan, au milieu de laquelle il a passé de longues années. Il confirme largement ce que tous les voyageurs nous rapportent sur l'état religieux des populations bouddhistes, savoir que les profondes spéculations des écoles demeurent entièrement étrangères à la masse populaire et que celle-ci, à Ceylan comme ailleurs, est plongée dans la superstition la plus effroyable, n'ayant d'autre préoccupation religieuse que de se rendre les démons favorables. A Colombo il existe aujourd'hui une sorte de renaissance de la spéculation bouddhiste, à laquelle l'auteur croit que l'influence européenne n'est pas étrangère. Mais son action, paraît-il, ne s'étend guère hors de la capitale et ne se fait pas même sentir sur les moines du pays. Le tableau que M. Copleston trace de la vie religieuse et morale de ces moines n'est rien moins qu'édifiant. Là comme partout le mot de Pascal se vérifie : « qui veut faire l'ange fait la bête. » Il convient toutefois de ne pas oublier que M. Copleston étant évêque missionnaire ne diminue certainement pas les côtés sombres du tableau. Mais il y a aujourd'hui tant de gens qui ne voient que les beaux côtés de la morale bouddhiste théorique et qui nous présentent un Bouddhisme idéal, qu'il n'est pas mauvais d'être amené, si j'ose ainsi dire, par l'avocat du diable, à reconnaître le réalité actuelle du Bouddhisme en tant que religion populaire, et à ne pas le béatifier d'une façon superficielle.

Pour ce qui concerne la connaissance de la littérature et de la théologie bouddhistes, il ne semble pas que l'évêque Copleston nous apprenne grand'chose que l'on ne puisse trouver aussi bien dans les ouvrages de Max Müller, de Rhys Davids ou de Monier Williams.

Nouvelles diverses. — 1° Le quatrième volume des *Gifford Lectures* de M. Max Müller a paru récemment sous le titre : *Theosophy or psychological religion.*

— 2° M. *Henry H. Howorth* a consacré une série d'articles dans l'*Academy*

Digitized by Google

de cet hiver a établir que le texte véritable du livre d'Esdras, c'est-à-dire celui que possédaient les Septante, n'est pas celui du livre qui, dans la Bible masoréthique et dans les versions grecques de l'Ancien Testament, porte le nom d'Esdras, mais bien, le premier Esdras.

— 3° M. *Robertson Smith* a publié chez l'éditeur Black, à Londres, une nouvelle édition, très sérieusement revue et modifiée, de son remarquable recueil de conférences intitulé : *The Old Testament in the Jewish church*. C'est un des meilleurs livres pour initier un lecteur instruit, mais non familiarisé avec ces questions, aux droits et aux résultats de la critique biblique appliquée à l'Ancien Testament.

— 4° Les *Gifford Lectures*, à l'Université de Saint-Andrews, ont été confiées pour les années 1894 et 1895 au professeur honoraire *Lewis Campbell*.

— 5° L'un des membres du Congrès de folklore de 1891, M^me^ *M. A. Owen*, vient de publier chez Fisher et Unwin un bon volume de vulgarisation contenant des contes populaires chez les nègres des États-Unis : *Old Rabbit, the Voodoo and other sorcerers*.

— 6° M^me^ *Beatrice Batty* a donné une somme de 500 l. st. à l'Université d'Oxford pour acheter des livres relatifs aux religions orientales.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — Parmi les recueils de Mélanges publiés l'année dernière en Allemagne, il en est deux qui méritent l'attention toute particulière des historiens de la religion.

Les *Orientalische Skizzen*, de *Th. Nöldeke* (Berlin, Paetel ; 7 m.), renferment une série de mémoires, en partie déjà publiés ailleurs, que le savant orientaliste a dédiée au roi Oscar de Suède. On y trouve notamment une esquisse du caractère propre aux Sémites en religion, en politique, dans la science, la poésie et les arts (*Zur Charakteristik der Semiten*) ; — la traduction allemande de l'article *Koran* publié par l'auteur en anglais dans l'Encyclopédie britannique ; — un article intitulé *Islam*, où M. Nöldeke expose ses vues sur un grand nombre de questions relatives à l'histoire de l'Islamisme, sa première propagation, ses controverses dogmatiques, l'origine des sectes, le mysticisme mohamétan, l'Islamisme turc et persan, la réforme des Wahâbites, etc. ; — une étude très intéressante sur les saints syriens, spécialement les stylites ; — un mémoire sur le célèbre théologien monophysite Barhebräus et un autre sur Théodore, roi d'Abyssinie. Le volume contient en tout neuf travaux distincts où l'on retrouve toutes les qualités de fond et de forme qui distinguent avantageusement les publications de M. Nöldeke.

Le second recueil est une collection de *Theologische Abhandlungen* dédiées à l'excellent théologien *C. von Weizsäcker*, à l'occasion de son 70^e^ anniversaire, par des disciples, des amis ou des collègues, en témoignage d'estime et de

Digitized by Google

sympathie. Il contient dix articles signés des noms les plus autorisés de la science théologique en Allemagne. M. *Ad. Harnack* ouvre la série par un mémoire sur les Lettres du clergé romain pendant la vacance du siège épiscopal en 250, durant la persécution de Decius. Comme de juste Novatien y occupe la première place. M. *Schürer* rapproche la prophétesse Jésabel, dont il est parlé dans l'Apocalypse (II, 20), à Thyatires, de la Sambethe ou Sibylle chaldéenne, mentionnée sur une inscription de cette même ville. M. *H. J. Holtzmann* fournit une étude considérable (plus de 50 pages) sur l'enseignement catéchétique dans l'Église primitive; il en suit le développement et caractérise les écrits de la littérature chrétienne antique relatifs au même sujet. M. *von Soden* se demande si les chrétiens de l'âge apostolique ont pris grand intérêt à l'histoire proprement dite de Jésus et aboutit à la conclusion qu'ils ne semblent pas avoir accordé grande importance aux faits et gestes de l'histoire évangélique. Ce phénomène est particulièrement frappant chez les auteurs des épîtres apostoliques. Même les évangiles synoptiques visent plus à l'édification qu'à renseigner exactement leurs lecteurs sur les détails de la vie du Christ. M. *Häring* analyse la première Épître de Jean et en dégage l'idée centrale. M. *Usener* montre que dans la parabole de la perle (*Matth.*, XIII, 45) la perle a été assimilée par plusieurs Pères au Christ lui-même, parce que l'on y voyait une image de l'Incarnation. Une superstition assez répandue voulait que la perle fût produite dans l'huître par l'action de la foudre, ce qui semblait représenter le mystère de l'Incarnation. M. *Jülicher* étudie la forme et la signification de la Sainte Cène dans l'ancienne Église; contrairement à M. Harnack, il maintient que l'usage du vin y était plus général que celui de l'eau. M. *Grafe* établit les rapports entre les épîtres pauliniennes et la Sapience de Salomon et constate que dans la doctrine de Paul sur la prédestination, dans son jugement sur le paganisme et dans sa conception des rapports du corps et de l'âme, il y a eu certainement influence de la Sapience. M. *Karl von Müller* étudie le changement de la doctrine de la pénitence au XII^e^ siècle et M. *Heinrici* les rapports de la toute première tradition chrétienne avec le Nouveau Testament — Le volume a été publié chez Mohr, à Fribourg (in-8 de 352 p.; 8 m.).

La renaissance des études sur l'histoire de l'Église orientale et byzantine a produit deux ouvrages de valeur. C'est d'abord l'infatigable champion de ces études, M. *Draeseke*, qui a publié dans les « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur » de von Gebhardt et Harnack (t. VII, fasc. 3 et 4) un résumé des nombreux articles déjà consacrés par lui dans diverses revues au théologien, si peu connu et si digne de l'être davantage, Apollinaire de Laodicée (*Apollinarios von Laodicea, sein Leben und seine Schriften*, in-8 de XIV et 494 p.; 16 m.). Il y a deux choses dans ce livre : un *Corpus* des écrits revendiqués par M. Draeseke pour Apollinaire et en partie reconstitués par lui avec des œuvres attribuées généralement à d'autres auteurs, et un

Digitized by Google

mémoire sur la vie et les écrits de l'évêque de Laodicée. Une partie des conclusions de M. Draeseke a un caractère fortement hypothétique, mais ce n'est pas un motif pour méconnaître tout ce que son travail renferme de solide érudition et d'observations justes.

Le second ouvrage sur lequel nous appelons l'attention des historiens ecclésiastiques est une dissertation universitaire de Leipzig, *Theodor von Studion und sein Zeitalter* (Osnabrück, Luckerdt; in-8 de 139 p. 4 m.), par M. *C. Thomas*. Le jeune auteur a eu le courage de s'attaquer à la période si embrouillée de l'histoire ecclésiastique byzantine où se déroulent les controverses sur le culte des images. L'abbé de Studion, Theodoros (759-826), est une des personnalités les plus éminentes du parti favorable au culte des images. Dans cette controverse, il ne s'agissait, d'ailleurs, pas seulement de la légitimité de l'idolâtrie; les deux partis en présence représentaient les causes respectives de la soumission de l'Église à l'État ou de l'indépendance de l'Église à l'égard de l'État. La rivalité du parti militaire et du parti des moines s'y donne aussi libre cours. On voit à quel point le sujet traité par M. Thomas pénètre jusqu'au cœur même de l'histoire de l'Empire d'Orient à la fin du VIII^e^ et au commencement du IX^e^ siècle. C'est justement la portée plus générale et plus profonde du conflit qui explique comment il a duré si longtemps, plus d'un siècle.

Une partie de la correspondance de Théodore Studite a été publiée dans la *Patrologie* de Migne. Mais la majorité de ses épîtres sont encore à l'état manuscrit à la Bibliothèque nationale de Paris; c'est du moins ce que déclare M. Draeseke, dans un article de la *Theologische Literaturzeitung* du 4 février. Il y aurait là une belle œuvre à accomplir pour quelque helléniste : l'édition complète de la correspondance de Théodore.

Les historiens ou les philosophes qui s'intéressent au gnosticisme apprendront avec plaisir que M. *Carl Schmidt* a publié dans les « Texte und Untersuchungen » de von Gebhardt et Ad. Harnack les traités gnostiques du papyrus Bruce, auquel notre collaborateur, M. Amélineau, a consacré ici même deux articles (t. XXI, p. 176 et 261). Le texte et la traduction de M. Schmidt (*Gnostische Schriften in koptischer Sprache*, Leipzig. Hinrichs; in-8 de XII et 692 p.; 22 m.) diffèrent sur bien des points de ceux de M. Amélineau; dans un appendice l'auteur reprend la controverse avec une certaine âpreté. En pareille matière, c'est à l'œuvre que l'on juge l'ouvrier; les discussions personnelles ne servent pas à grand'chose. L'ouvrage de M. Schmidt fait connaître le contenu des traités gnostiques et contient une étude approfondie de leurs rapports avec la *Pistis Sophia*, un exposé des doctrines qu'ils renferment sur la cosmologie, la sotériologie, les mystères et l'eschatologie. L'auteur examine aussi la position prise par ces écrivains gnostiques à l'égard de l'Écriture sainte, ainsi que la date et le lieu d'origine des œuvres gnostiques coptes originales.

Digitized by Google

Parmi les autres livres d'histoire religieuse que les derniers mois ont vus paraître en Allemagne, nous ne pouvons que mentionner les suivants : *A. Wirth, Danae in den christlichen Legenden* (Vienne. Tempsky ; in-8 de VI et 160 p. ; 5 m.), compilation très embrouillée de toutes les survivances du mythe de Danaé dans les légendes chrétiennes de tous pays, notamment dans les légendes de sainte Irène de Magedon ou Mygedon et des saintes qui appartiennent au même cycle ; — *R. Sohm, Kirchenrecht, I. Die geschichtlichen Grundlagen* (Leipzig. Duncker; in-8 de XXIV et 700 p. ; 16 m.), un énorme volume où l'auteur, reprenant la méthode trop négligée depuis Bickell, veut asseoir l'étude du droit canonique sur l'histoire primitive des églises chrétiennes et sur le principe spirituel qui est à l'origine du christianisme et qui l'inspire dans tout le cours de son développement, au lieu de partir des premières décisions de conciles qui ne sont à proprement parler qu'un point d'arrivée dans l'histoire de l'Église ; — *M. Gruenbaum. Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde* (Leyde. Brill ; 7 m. 50).

Dans les périodiques des derniers mois nous avons noté une étude remarquable du théologien hollandais M. *Brandt* : *Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäische und parsische Vorstellungen* (*Jahrbücher für protestantische Theologie*, XVIII, 3 et XIX, 1). M. Brandt est l'auteur d'un ouvrage de grande valeur sur la religion mandéenne que M. J. Halévy a présenté à nos lecteurs en 1890 (t. XXII, p. 35 et suiv.).

On lira aussi avec profit un remarquable article de M. *E. Zeller*, dans la *Deutsche Rundschau* (livr. de mars), sur la formation des traditions historiques légendaires. C'est une leçon de saine critique par un maître qui a depuis longtemps fait ses preuves.

RUSSIE

Le dernier repas pascal du Christ.— Tout le monde sait que les trois évangiles synoptiques et le quatrième évangile, qui porte le nom de l'apôtre Jean, ne s'accordent pas sur la date de la crucifixion de Jésus. D'après les synoptiques, Jésus mangea la Pâque avec ses apôtres « le premier jour des pains sans levain », par où il faut entendre le soir du 14 nisan, et fut crucifié le lendemain, 15 nisan. D'après le quatrième évangile, au contraire, la crucifixion eut lieu le 14, le jour des préparatifs de la fête de Pâques qui était toujours célébrée le 15, et le dernier repas de Jésus avec ses disciples est antérieur au commencement de la fête. Il y a donc ici un désaccord formel entre les témoignages évangéliques, — non sur le jour du supplice, qui est pour tous un vendredi, mais sur la date et sur la corrélation de cette date avec la grande fête pascale; et l'on comprend aisément que ce désaccord ait fait le désespoir des exégètes et qu'il ait provoqué de nombreuses tentatives harmonistiques.

M. *Chwolson*, le célèbre talmudiste de Pétersbourg, a publié récemment, dans les « Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg »

Digitized by Google

(VII[e] série, t. XLI, n° 1) et en tirage à part chez Voss, à Leipzig, une très savante dissertation *Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes* (in-4° de VIII et 132 p.; 4 m. 65), dans laquelle il s'efforce de remettre d'accord les synoptiques et le quatrième évangile. Il lui suffit, pour cela, de proposer une correction au texte hébreu altéré qui doit être l'original du passage de Matthieu, XXVI, 17 : τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ, λέγοντες . Il a dû y avoir dans l'original hébreu :

יומא קדמיא דפטירא קרב וקרבו תלמידוהי לות ישוע

c'est-à-dire le premier jour de la fête des pains sans levain approchait et s'approchèrent les disciples de Jésus, etc. La répétition du mot hébreu signifiant « approcher » a induit quelque scribe en erreur; il a omis l'une des deux formes, et c'est ainsi qu'a pris naissance notre texte : « Le premier jour des pains sans levain, les disciples s'approchèrent de Jésus. »

Malgré l'autorité de M. Chwolson, il est difficile d'accepter une hypothèse aussi gratuite, d'autant que, sous peine de n'avoir aucune valeur, elle en implique d'autres. Admettons, en effet, qu'il ait rétabli le véritable texte de l'évangile de Matthieu. Il n'en reste pas moins que, d'après l'évangéliste, le repas pris par Jésus avec ses apôtres est bien le repas pascal, que l'on célébrait le soir du 14 nisan. M. Chwolson se voit donc obligé de démontrer, à grand renfort d'érudition talmudique, la possibilité de prendre ce repas un jour plus tôt, le 13 au soir. Il signale le conflit qui pouvait se produire entre la loi du repos sabbatique et les obligations de la préparation de la Pâque et il croit pouvoir démontrer qu'à l'époque de Jésus, les prescriptions relatives au sabbat l'emportaient sur celles relatives à la Pâque, que non seulement, si la veille de Pâques tombait sur un samedi, l'immolation de l'agneau était pratiquée un jour plus tôt, c'est-à-dire un vendredi, mais encore que, si la veille de Pâques, jour de l'immolation, coïncidait avec un vendredi, on commençait les préparatifs du repas pascal dès le jeudi, de peur d'être pris de court le vendredi, puisque le sabbat commençait à six heures du soir. Si Jésus et ses apôtres ont pu préparer l'agneau pascal le jeudi, rien ne s'opposait, dans les usages juifs, à ce que le repas lui-même ait eu lieu le jeudi soir, et, par conséquent, la crucifixion le vendredi.

Ce ne sera pas encore l'essai de M. Chwolson, rappelant, du reste, à beaucoup d'égards, une hypothèse émise dès 1840 par M. Joseph Derenbourg, dans les *Orientalia Amstelodami*, qui rétablira l'accord entre les évangiles synoptiques et le quatrième évangile sur ce point capital de la chronologie évangélique. La version du quatrième évangile paraît, sans doute, *a priori*, beaucoup plus vraisemblable; mais jusqu'à quel point est-elle influencée par l'assimilation déjà très marquée dans cet évangile entre le Christ et le véritable agneau pascal (*Jean*, I, 29), assimilation qui amenait l'évangéliste à placer la mort du Christ le jour où les Juifs immolaient l'agneau? D'autre part, il n'est pas possible de faire disparaître de la tradition synoptique la mention du repas pascal,

Digitized by Google

pris par Jésus avec ses apôtres avant son arrestation. Le problème reste insoluble, comme tant d'autres dans l'histoire évangélique.

Toute la dernière partie du mémoire de M. Chwolson est destinée à montrer que Jésus s'entendait fort bien avec les Pharisiens, qu'il a été victime des Sadducéens (ce que personne, parmi les juges compétents, ne conteste) et que le judaïsme pharisien et le christianisme authentique de Jésus s'accordent sur tous les points essentiels. Nous n'avons pas à examiner ici cette thèse à laquelle nous ne saurions adhérer.

BELGIQUE

Nous avons relevé dans une de nos précédentes Chroniques (t. XXVI, p. 380) l'accusation dirigée par M. Pirenne contre les Bollandistes du XVII^e^ siècle, d'avoir supprimé intentionnellement certains passages défavorables au clergé dans leur édition de Galbert de Bruges et nous disions, d'après la *Revue historique*, que M. Holder-Egger, dans le *Neues Archiv*, avait confirmé cette accusation. La dernière livraison des *Analecta Bollandiana* (t. XII, n° 1, p. 96), fait observer que M. Holder-Egger a bien émis l'opinion que les passages en question avaient été intentionnellement supprimés, mais qu'il ne prétend nullement en rendre responsables les Bollandistes; il déclare, au contraire, que dans l'état actuel des recherches il n'est pas possible de déterminer à quelle époque la suppression a été faite.

HOLLANDE

M. *de Groot*, l'auteur des deux beaux volumes sur *La religion populaire des Chinois* qui forment les tomes XI et XII des « Annales du Musée Guimet », vient de publier chez Johannes Müller, à Amsterdam, un nouvel ouvrage intitulé : *Le code du Mâhaydna en Chine.*

— La troisième partie de l'*Historisch-kritisch Onderzoek* de feu le professeur *Kuenen* vient de paraître. Elle est encore tout entière de la main de l'auteur lui-même. La fin de l'ouvrage, relative aux Hagiographes, sera donnée par son ami et disciple, le professeur *Matthes*, d'Amsterdam.

SUÈDE

Les amis de M. *Sophus Bugge* ont publié en l'honneur de son soixantième anniversaire un recueil de Mélanges, en suédois, où nous relevons plusieurs travaux relatifs à l'histoire religieuse, ceux de M. O. Klockhoff, le *Roi Harald et Herming, essai de mythologie comparée*; — de M. E. Wadstein sur les *Elfes, étude de mythologie linguistique*; — de M. A. Noreen, sur les *Éléments mythiques dans l'Ynglingatal.*

Digitized by Google

ESPAGNE

L'*Academy* annonce que le P. Fita, Jésuite, a découvert parmi les documents envoyés de Palencia à l'Exposition de Madrid, les Actes originaux authentiques du Concile national convoqué à Séville en 1478 par le roi Ferdinand et que ces actes révèlent l'étendue des aspirations vers une réforme de l'Église. Ce serait là ce qui aurait décidé Isabelle à réclamer du pape la direction de l'Inquisition en Espagne, afin de tenir en son pouvoir tous les mécontents.

PORTUGAL

Nous avons reçu de M. J. *Leite de Vasconcellos*, le professeur bien connu de la Bibliothèque nationale de Lisbonne, deux brochures en français qui contiennent l'abrégé des mémoires destinés par lui à la dixième session du Congrès international des orientalistes. Le rapport de ces deux mémoires avec l'orientalisme ne paraît pas bien clair, mais cela ne les empêche pas d'offrir un véritable intérêt pour le folkloriste et pour l'historien des religions, M. de Vasconcellos annonce qu'il se propose de développer les idées, plutôt esquissées ici, dans des ouvrages d'une plus grande étendue. Les prémices qu'il nous adresse autorisent à fonder les meilleurs espérances sur ces futures publications.

La première brochure a pour objet *les amulettes portugaises*. Après avoir défini ce qu'il faut entendre par une amulette (M. *V.*, à bon droit, selon nous, emploie ce mot au féminin), l'auteur distingue les diverses espèces d'amulettes, indique leur emploi dans les coutumes populaires du Portugal et leur origine probable.

La seconde brochure mérite de nous retenir davantage. C'est une étude sur les *Religions de la Lusitanie*, c'est-à-dire de l'occident de l'Ibérie, en y comprenant le Portugal, la Galice et une partie de l'Espagne occidendale. Elle est divisée en trois parties : les temps préhistoriques, les temps protohistoriques et les temps luso-romains. La deuxième est de beaucoup la plus originale. Nos lecteurs nous sauront gré d'en reproduire le fragment principal :

« Le naturisme et l'animisme primitifs se développent, et de nouveaux cultes se montrent. La Nature est encore la source la plus féconde, d'où découlent les croyances du peuple : la côte maritime est sanctifiée, et on adore sur un promontoire Héraclès, qui représente un dieu phénicien, et sur un autre la Lune; on divinise les fleuves, tels que le Durius et le Limia; le dieu *Bormanicus*, d'origine celtique évidente, prend sous sa protection les eaux thermales de Vizella; vers la frontière de Galice on va respectueusement, après un orage, recueillir l'or mis au jour dans une montagne sacrée; la terre reçoit aussi un culte dans la personne de l'un de ses représentants les plus sublimes, *En-*

Digitized by Google

dovellicus. Les Lusitaniens, étant pour la plupart des tribus essentiellement guerrières, ne manquaient pas quelques fois de faire des sacrifices humains et d'invoquer *Arés* et *Mars-Cosonus*, divinités belliqueuses. On voit partout des dieux de la santé, auxquels ont recours les malades dans l'affliction et la douleur; et aussi partout des dieux secondaires, identifiés par les Romains avec les Lares, les Nymphes, etc., surveillent les localités et protègent peut-être les champs. Dans une aire assez étendue du sud-est de la Lusitanie, sur le bassin de l'Ana, on fait de terribles *devotiones* sous l'invocation d'*Adaegina*, déesse infernale. Dans plusieurs endroits les dieux ont encore un caractère un peu abstrait, n'ayant pas d'images qui les représentent; dans d'autres endroits, souvent déjà sous l'influence romaine, ils reçoivent des offrandes magnifiques, statues, autels, figures d'animaux. On grave sur les tombeaux et sur les bijoux des symboles sacrés, — voire même le swastika, soit le simple, soit le flamboyant. Les statues de guerriers placées sur les sépultures, et les quadrupèdes du type de la *porça de Murça* appartiennent encore au culte des morts : les uns et les autres apparaissent avec une certaine fréquence dans le nord de la Lusitanie. Des prêtres, probablement un mélange d'halluciné, de devin et de charlatan, interprètent les rêves des malades dans des hospices sacrés, et tirent des présages de l'inspection des victimes immolées, du vol des oiseaux et de la direction des flammes, la *pubes gallaeca* étant surtout habile dans ces trois dernières opérations.

« Ainsi la religion dépend des habitudes du peuple et des conditions mésologiques : sanguinaire chez les guerriers; tellurienne sur les montagnes; aquatique près des fontaines et des fleuves; sidérale, etc., au bord de la mer. »

ÉTATS-UNIS

Enseignement de l'histoire des religions. — M. Morris Iastrow, professeur à l'Université de Pennsylvanie, a fait paraître une courte revue des progrès accomplis ces dernières années dans les études d'histoire religieuse générale aux États-Unis : *Recent movements in the historical study of religions in America*. Ce tableau est des plus réjouissants. Voici d'abord l'Université de Harvard, la première qui ait officiellement institué un cours d'histoire des religions, professé depuis quatre ans par M. Charles Everett. Cette année il ne s'y fait pas moins de six cours d'histoire religieuse : M. Toy traite de la Religion hébraïque comparée aux autres religions sémitiques, et fait des conférences sur l'Islam et le Coran; M. Lanman initie ses auditeurs aux livres sacrés du Bouddhisme; le professeur Allen s'occupe du culte et de la religion chez les Grecs; le professeur Kittredge étudie les Sagas d'Islande, l'Edda et la mythologie germanique. Ajoutons le cours de M. Emerton sur l'histoire chrétienne des huit premiers siècles, où les rapports du christianisme et du paganisme sont étudiés, et le cours du professeur Lyon, qui fait une large part aux religions assyro-babyloniennes.

Digitized by Google

A l'Université de Pennsylvanie, l'histoire des religions, sous l'active impulsion de M. Iastrow, a été tout d'abord introduite dans des conférences organisées par la « University Lecture association », dont nous avons parlé dans de précédentes chroniques. Cette année pour la première fois, elle figure sur les programmes officiels de la section de Philosophie, Psychologie et Morale : M. Hilprecht enseigne la religion de l'Assyrie et de la Babylonie ; M. Iastrow, la religion d'Israël et l'Islamisme ; M. Easton, les religions de l'Inde et de la Perse ; et M. Brinton, les éléments et l'évolution des religions primitives.

A Cornell's University, la création de la *Susan Linn Sage school of philosophy*, que nous avons signalée jadis, a assuré depuis quatre ans l'enseignement de l'histoire des religions sous la direction du Rev. Charles Melen Tyler.

M. Iastrow nous apprend que les cours organisés en été par la *School of applied ethics* dans la station balnéaire de Plymouth ont été couronnés d'un plein succès. Il nous rappelle la réunion de collections destinées à devenir des musées des religions au National Museum et à l'Université de Pennsylvanie ; la fondation d'un *History of religions club*, à Cambridge, dont les membres se réunissent une fois par mois pour entendre des travaux sur l'histoire des religions ; l'organisation de l'*American Committee for lectures in the history and the comparative study of religions*, sous la présidence du professeur Toy, le pendant du Comité des Hibbert Lectures en Angleterre.

Nous félicitons vivement nos amis d'Amérique du brillant succès de leurs efforts. L'histoire des religions espère beaucoup de leur intelligente initiative.

Le Parlement des Religions. — Nous venons de recevoir le programme du « Parlement des Religions » qui doit se réunir à Chicago, comme nous l'avons annoncé, pendant l'Exposition universelle. En voici le résumé :

Première journée. — Lundi, 11 septembre 1894. Réception officielle des membres par les autorités.

Deuxième journée. *Dieu.* — Origine et extension de l'idée de Dieu. La croyance à la paternité divine. Tendances du théisme moderne.

Troisième journée. *L'homme.* — Sa nature, sa place dans l'univers, ses rapports avec la divinité. Diverses conceptions de la vie future. La fraternité humaine d'après les différentes religions.

Quatrième journée. *La religion, caractère essentiel de l'humanité.* — But et fonction de la Religion. Conceptions différentes du culte. Ce qui distingue la religion de la morale. Les vérités acquises en religion.

Cinquième journée. *Systèmes de religion.* — Importance et conditions d'une étude sérieuse de tous les systèmes religieux. Des services rendus par chaque religion historique. Principales lacunes de chaque religion au point de vue pratique.

Sixième journée. *Livres sacrés de tous les peuples.* — Leur étude par les procédés littéraires. — De la religion interprétée par la poésie. — Ce qu'ils ont apporté à l'humanité. — Influence de leurs dénonciations du péché.

Digitized by Google

Septième journée. (Dimanche). *La religion et la famille.* — Le mariage. L'éducation domestique. L'atmosphère religieuse dn foyer. Nécessité d'un jour de repos consacré par la religion.

Huitième journée. *Réformateurs religieux.* — L'idée d'incarnation dans les différents cultes. — La sympathie entre les religions.

Neuvième journée. *Rapports de la religion avec les sciences, les arts et les lettres.* — La connaissance de la religion peut-elle être scientifique? — Assistance fournie par la philosophie et les sciences naturelles à la science des religions : assistance fournie par cette dernière aux autres sciences. La religion et la musique.

Dixième journée. *Rapports de la religion avec la morale.* — Unité essentielle des idees morales. — Notions non religieuses de la conscience, du devoir et du droit. — Rôle de la religion dans le perfectionnement de la nature humaine. — Différents plans pour le relèvement des coupables.

Onzième journée. *Rapports de la religion avec les problèmes sociaux.* — La Religion en présence du Travail, de la Richesse, de la Pauvreté et de la Tempérance. La religion et les classes criminelles. Services rendus par la religion à la femme.

Douzième journée. *Rapports de la religion avec la société civile.* — La religion et le patriotisme. La religion et l'observation des lois. La religion est-elle actuellement à même de satisfaire les exigences de la vie moderne ?

Treizième journée. *La religion et l'amour de l'humanité.* — La fraternité des peuples. La justice internationale. Substitution de l'arbitrage à la guerre. La mission religieuse des peuples anglo-saxons.

Quatorzième journée (Dimanche). *Condition actuelle de la chrétienté.* — Ce que la religion a fait pour l'Amérique.

Quinzième journée. *De l'union religieuse de la chrétienté.* — Est-elle désirable, sur quels principes et quels y sont les obstacles?

Seizième journée. *De l'union religieuse de toute la famille humaine.* — Ce que le monde doit aux mouvements religieux de l'Asie, de l'Europe et de l'Amérique. Quels sont, entre les différentes religions, les points de contact et les points de divergence qui ressortent des exposés précédents?

Dix-septième journée (27 septembre). — De la perfection religieuse, suivant les différentes religions. Quel sera le centre de la future unité religieuse de l'humanité?

La circulaire d'envoi ajoute qu'à ce Parlement seront représentés, outre toutes les grandes confessions historiques du Christianisme, le Bouddhisme du Nord et du Sud, le Confucianisme, le Shinto, les différentes formes de l'Hindouisme, les Parsis, les Mahométans et les Juifs. Il est difficile de dire ce qui sortira de ce contact. Mais c'est déjà beaucoup qu'un comité où siègent les représentants de cinq ou six Églises différentes — depuis des évêques catholiques jusqu'à des pasteurs unitaires, sans oublier un rabbin — soit parvenu a se

Digitized by Google

mettre d'accord sur la rédaction d'un semblable programme. Il y a là un fait qui prouve tout au moins pour la tolérance des mœurs religieuses aux Etats-Unis.

On remarquera deux lacunes dans ce programme cependant si vaste. C'est d'abord l'absence de tout exposé des conceptions religieuses sur l'origine du mal. C'est que la religion américaine est essentiellement optimiste. Elle préfère s'appliquer à guérir les plaies que spéculer sur leur raison d'être. Un autre point, qui est à peine effleuré dans la douzième séance consacrée aux rapports de la religion avec la société civile, c'est le problème, si complexe et si brûlant dans le vieux monde, des conflits entre l'Église et l'État. Il est probable qu'ici encore, le motif en est dans un trait de mœurs particulier à l'Amérique, l'absence d'Église établie.

Le programme nous apprend encore qu'à l'ouverture de chaque séance — sauf la dernière — un représentant de l'une ou de l'autre confession désignée dès maintenant fera l'exposé de la question au point de vue de son Église particulière; ensuite les autres feront connaître leur opinion. On évitera, toutefois, la controverse. Les organisateurs émettent l'avis qu'en matière de croyance, comparaison vaut mieux que controverse pour servir les intérêts de la vérité. Ce n'est pas la *Revue de l'Histoire des Religions* qui leur donnera un démenti.

(G. D'A.).

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

Digitized by Google

BULLETIN

DES

RELIGIONS DE L'INDE

I. VEDA ET BRAHMANISME

(*Suite*).

A quelle époque les Hindous ont-ils débrouillé les spéculations confuses des anciennes Upanishads et les prescriptions souvent contradictoires et d'ailleurs insuffisantes par défaut de généralisation de leurs livres rituels, et les ont-ils réduites en des corps de doctrine nettement délimités et rédigés d'une façon méthodique? C'est là une question à laquelle il n'y a jusqu'ici pas de réponse même approximative. Nous ne savons pas davantage quand ce travail d'élaboration est arrivé à sa forme définitive, ni dans quel ordre il y est arrivé pour les divers systèmes ou *darçanas*. A part les sûtras du Nyâya et du Vaiçeshika, à qui l'on n'a pas encore, que je sache, fait cet honneur, on a tour à tour revendiqué la priorité pour ceux de la Mîmâ*ms*â, du Vedânta, du Sânkhya et du Yoga, et cela avec des arguments au fond également subjectifs, également plausibles ou fragiles, selon le point de vue où l'on se place. Peut-être le dernier problème est-il de ceux qu'on ferait mieux de ne pas poser. Il est évident que les doctrines ont mis longtemps à se compléter et à s'affiner et que ce travail s'est accompli simultanément dans les écoles. Il semble qu'il en ait été de même des textes. Ils polémisent tous les uns contre les autres; tous ils présentent des marques d'archaïsme à côté d'indices d'un âge plus récent et comme des traces de couches successives qui n'auraient pas entièrement disparu à la refonte finale. Pour les Sânkhyasûtras, par exemple, le fait est patent.

Digitized by Google

Enfin, il n'est pas encore démontré que des influences venues du dehors n'aient pas, pour quelques-uns du moins, collaboré à ce dernier travail, et, de ce côté peut-être, de futures recherches parviendront-elles à établir quelque point de repère chronologique.

De tous ces systèmes, le *Vedânta* est celui qui s'appuie le plus directement sur les Upanishads. Dans sa forme même, il se présente comme une discussion, une *mîmâmsâ* (de là son autre nom de *uttarâ-mîmâmsâ*) de passages védiques avec le dessein d'en dégager une seule doctrine. Des sûtras fondamentaux attribués à Bâdarâyaṇâ, que la tradition a identifié avec le légendaire Vyâsa, ordonnateur des Vedas et auteur du Mahâbhârata et des Purâṇas, une nouvelle édition (celle de la *Bibliotheca Indica* est depuis longtemps introuvable) avec le commentaire de Çankara[1], est en cours de publication à Poona dans l'*Anandâçrâma Sanskrit Series*. D'autre part, M. Thibaut, principal du Benares College, a publié le premier volume d'une traduction anglaise[2], qui ne fait pas double emploi avec celle de M. Deussen, que j'ai eue à signaler dans le précédent Bulletin[3]. Sans être aussi péniblement littérale que cette dernière, elle serre le texte de très près, et si, comme celle de M. Deussen, elle suit l'interprétation de Çankara, dont le commentaire est également traduit, l'auteur a eu soin, dans les notes et dans une longue et très remarquable introduction, de faire une part suffisante aux interprétations rivales. On sait que celle de Çankara[4], qui a fini par dominer dans l'école,

1) *The Brahmasûtras with the Bhâshya of Çrîmat Çankarâchârya and its Commentary by Çrîmat Ânandajñâna. Edited by Pandit Nârâyana Çâstri Ekasâmbekar.*

2) George Thibaut, *The Vedânta-Sûtras with the Commentary of Çankarâcârya, translated. Part I.* Oxford, 1890, forme le vol. XXXIV des *Sacred Books of the East.* La traduction va jusqu'à la fin de II, 2, soit environ la moitié du tout.

3) T. XIX, p. 152.

4) La biographie légendaire de Çankara, le *Çankaradigvijaya* de Mâdhava, qu'il ne faut pas confondre avec l'œuvre apocryphe d'Anandagiri, qui porte le même titre et a été publiée dans la *Bibliotheca Indica*, a été édité à Poona, dans l'*Anandâçrama Sanskrit Series*, par le Pandit Bâbâji Nârâyan Fadake : *Çrî-Çankaradigvijayah, by Çrîmat Vidyâranya, with the Commentary of Dhanapa-*

Digitized by Google

défend le point de vue de l'idéalisme intransigeant, l'absolu impersonnel et rien de réel en dehors de lui. M. Thibaut, par de soigneuses analyses, montre que cette philosophie n'est entièrement, ni celle des Upanishads, ni celle des sûtras, mais qu'elle en est en somme la résultante la plus logique; que c'est à ce titre qu'elle a fini par régner dans l'école, mais que l'interprétation opposée, celle qui soutient un idéalisme mitigé et qui se résume dans le commentaire de Râmânuja, le *Çrîbhâshya*, ne repose pas sur une tradition moins ancienne ni moins respectable; qu'elle remonte à la vieille *vritti*, maintenant perdue, de Bodhâyana et qu'en beaucoup d'endroits elle paraît rendre plus fidèlement le sens des sûtras; que les deux doctrines représentées par les deux commentaires se retrouvent en germe et en conflit jusque dans les sûtras eux-mêmes; qu'enfin, si l'une l'a emporté auprès des pandits, l'autre a toujours trouvé son expression dans la croyance religieuse, qui ne saurait entièrement renoncer, ni à la personnalité dans l'homme, ni à la personnalité de l'absolu. Quant au texte du *Çrîbhâshya*, qui se publie en double dans l'Inde, il a progressé lentement : dans le *Pandit*, il est arrivé jusqu'à II, 1 [1]; dans la *Bibliotheca Indica*, où il ne s'est accru que de deux fascicules, il ne va que jusqu'à I, 2 [2]. Par contre, M. Johnson a terminé

tisûri and Extracts from the Commentary of Achchutarâya Modaka. Poona, 1891. C'est un poème qui vise au style du mahâkâvya. L'auteur qui, dans le colophon, est désigné sous le nom de Mâdhava, se qualifie lui-même de Navakâlidâsa (I, 9), et invoque, comme son guru, Vidyâtîrtha, identifié avec l'âme suprême. Dans le premier vers le poème est donné comme l'abrégé d'un *Prâcînaçankarajaya*, qui, d'après l'un des commentaires, aurait été l'œuvre d'Anandagiri, l'arrière-disciple de Çankara. Le titre et le commentaire indentifient ce Mâdhava avec Vidyâranya Mâdhavâcârya, le célèbre commentateur du XIV[e] siècle. Mais l'identification est très suspecte et, provisoirement, la date de ce Mâdhavakavi demeure incertaine.

1) *Çribhâshya* avec la *Çrutaprakâçikâ* de Sudarçana, édité par Râma Miçra Câstrin. *Pandit*, new series, VII-XV (1885-1893).

2) Pandit Râmanâtha Tarkaratna, *Çrîbhâshya*. Fascic. I-III, Calcutta, 1883-1891. — D'un autre commentaire des mêmes sûtras, l'*Anubhâshya* de Vallabhâcârya, dont la publication a été également commencée dans la *Bibliotheca Indica*, je n'ai plus rien reçu depuis le précédent Bulletin. Râmânuja est du XI[e] ou du XII[e] siècle. Pour la date toujours encore controversée de Çankara, voir un article très remarquable de M. Pathak qui arrive presque à démontrer que le grand vedantiste a vécu à la fin du VIII[e] siècle (*Journ. Roy. As. Soc. Bombay*, XVIII, 1891, p. 88).

Digitized by Google

dans le *Pandit* son édition avec traduction anglaise du résumé de la doctrine vedânta par le même Râmânuja, le *Vedântatattvasâra*[1] et, dans le même recueil, M. Arthur Venis a achevé l'édition et la traduction de la *Vedântasiddhântamuktâvalî*[2]. Ce dernier traité, dont l'auteur, Prakâçânanda, a été assigné par M. Venis, avec beaucoup de vraisemblance, à la fin du xvi[e] siècle, est, comme le précédent, une défense des doctrines fondamentales du Vedânta, mais encore plus condensée et essentiellement polémique. Contrairement au *tattvasâra* de Râmânuja, il défend l'idéalisme absolu de Çankara. De pareils écrits ne devraient jamais être publiés qu'accompagnés, comme ils le sont ici, d'une traduction, et cette traduction, ajouterai-je, ne peut être faite convenablement que dans l'Inde et avec les conseils d'un çâstrin dont ils constituent l'étude professionnelle. La connaissance du sanscrit et même celle de la philosophie hindoue, comme on peut l'acquérir parmi nous, n'y suffisent pas : il faut avoir vécu dès l'enfance dans cette atmosphère pour y respirer à l'aise. Si l'on en doute, l'essai est facile. Qu'on traduise les deux ou trois premières pages du traité de Prakâçânanda et qu'on compare : on sera étonné du nombre de choses qu'on croyait avoir comprises et qu'on aura pourtant laissé échapper à moitié ou entendues de travers. Un commentaire peut, jusqu'à un certain point, remplacer une traduction. On arrive à comprendre, mais au prix de quelle peine ! Il faut une vocation spéciale pour achever avec ce seul secours la lecture de livres tels que le *Khandanakhandakhâdya*, le grand traité polémique et au fond sceptique de Çrîharsha, qui est enfin achevé dans le *Pandit*[3], et même d'ouvrages plus courts tels que la *Naishkarmyasiddhi* de Sureçvara, qui passe pour un disciple de Çankara et qui joue un grand rôle dans les traditions des sectateurs du maître, les Daçanâmins. Ce dernier traité qui, comme l'indique le titre, « le triomphe du renoncement aux actes », c'est-à-dire aux actes rituels, défend la thèse que la science seule

1) *Pandit*, IX-XII (1887-1890).
2) *Ibidem*, XI-XII (1889-1890).
3) Publié avec le commentaire de Çankara Miçra, par feu Mohan Lal Acârya. *Pandit*, VI-XIII (1884-1891).

Digitized by Google

peut conduire au salut suprême, a été édité par le colonel Jacob, avec le commentaire de Jñânottama[1] et des notes critiques où les citations sont soigneusement identifiées. L'éditeur y a rencontré cette méprise singulière de la part d'un disciple de ce Çankara qui a tant polémisé contre les Mîmâmsîstes, que les Vedântasûtras y sont attribués à Jaimini. Le fait que les deux *Mîmâmsâs*, la *Pûrvâ* et l'*Uttarâ*, sont souvent considérées comme ne formant qu'un seul tout, est loin de justifier et même d'expliquer ce lapsus. Une édition du même traité avec le même commentaire est aussi près d'être achevée dans le *Benares Sanskrit Series*[2]. L'*Advaitabrahmasiddhi* du Kashmîrien Sadânanda Yati, qui appartient à la même école du Vedânta, et dont la publication a été commencée dans la *Bibliotheca Indica*, n'a progressé que de deux fascicules[3]. Par contre, la traduction d'une exposition plus populaire du Vedânta par un autre ou peut-être par le même Sadânanda, le *Vedântasâra*, publiée une première fois en 1881 par le colonel Jacob, en est arrivée à sa troisième édition[4]. A force de recherches, le traducteur est parvenu à identifier, à deux ou trois près, toutes les citations répandues dans le traité. Même quand ces manuels sont, comme le Vedântasâra, des ouvrages indépendants, ils ont l'allure des commentaires, hérissés comme ceux-ci de termes techniques et n'en différant que par la concision qui, chez eux, est uniforme, tandis que, dans les commentaires, elle alterne avec l'extrême prolixité. C'est un commentaire au troisième degré que le *Pañcapâdikâvivarana*, « l'explication de

1) Colonel G.-A. Jacob, *The Naishkarmyasiddhi of Sureçvarâcârya, with the Candrikâ of Jñânottama. Edited with Notes and Index.* Bombay, 1891.

2) Pandit Râma Çâstrî Mânavallî, *Naishkarmyasiddhi, a Treatise on Vedânta by Sureçvarâcârya, with the Commentary called Candrikâ by Jñânottama Miçra, edited and annotated*, fascic. I-III. Benares, 1890-1891. — Dans l'édition du colonel Jacob, on trouvera l'énumération des autres œuvres connues de Sureçvara. Ses gloses sur la *Taittirîya-Upanishad* ont été publiées dans l'*Anandâçrama Sanskrit Series* de Poona.

3) Pandit Vâman Çâstri Upâdhyâya, *Advaitabrahmasiddhi by Kâçmîraka Sadânanda Yati, edited with critical Notes.* Fascic. I-III, Calcutta, 1888-1889.

4) Colonel G.-A. Jacob, *A Manual of Hindu Pantheism, the Vedântasâra, translated with copious Annotations.* London, 1891. Fait partie de *Trubner's Oriental Series.*

Digitized by Google

la *Pañcapâdikâ* », d'une section de la *Bhâmatî* de Vâcaspati Miçra, qui est elle-même une glose du commentaire de Çankara sur les Vedântasûtras[1]. L'auteur, Prakâçâtman ou Prakâçânubhava, est de date incertaine; mais il est antérieur à Mâdhavâcârya (XIV^e^ siècle). Son traité, qui jouit d'une haute autorité parmi les Vedântins, vient d'être édité dans une nouvelle collection qui se publie à Bénarès sous la direction de M. Arthur Venis, le *Vizianagram Sanskrit Series*, dont il est la deuxième publication en date, bien que portant le n° 5. La première et le n° 1 du *Series* est un autre traité vedânta de date beaucoup plus récente, le *Siddhântaleçasamgraha* d'Appayadîkshita[2], un polygraphe fécond, ardent çivaïte, ce qui ne l'empêcha pas d'écrire, outre d'autres traités védantiques, cette défense de la doctrine *advaita*, peu en faveur pourtant parmi ses coreligionnaires. Il était né aux environs de Conjevaram, où ses descendants résident encore et composa pendant le dernier tiers du XVI^e^ et le premier tiers du XVII^e^ siècles, 104 ouvrages sur presque toutes les branches du savoir, poétique, rhétorique, doctrines çaiva, mîmâmsâ et vedânta, dont feu Burnell a eu tort de lui contester plusieurs comme peu compatibles avec sa foi çivaïte. Ses manuels tels que le *Kuvalayânanda*, le *Vrittivârtika*, le *Siddhântaleça*, sont restés célèbres; mais ils paraissent être plus cités que lus. Ainsi, de son petit traité de rhétorique, le Vrittivârtika, la fin est perdue[3]. Il fut, dit-on, le premier des huit pandits *diggajas*, « docteurs éléphants des points cardinaux », de la cour de Vijayanagara, et paraît avoir été un des types les plus achevés de ces prodiges de la décadence, refaisant indéfiniment l'œuvre de leurs devanciers, sans y ajouter une miette de leur propre fonds. La vocation littéraire s'est perpétuée dans la famille et, aux données réuniesurs

1) Râmaçâstrin Bhâgavatâcârya, *The Pancapâdikâvivarana of Prakâçâtman with Extracts from the Tattvadîpana and Bhâvaprakâçikâ*. Benarès, 1892. Forme le n° 5 de *The Vizianagram Sanskrit Series*.

2) Mahâmahopâdhyâya Gangâdhara Çâstrin Mânavallî, *The Siddhântaleça of Appayadîkshita, with Extracts from the Çrîkrishnâlamkâra of Acyutakrishnânandatîrtha*. Benarès, 1890. Forme le n° 1 de *The Vizianagram Sanskrit Series*.

3) Ce qui en reste, les deux premiers chapitres, a été édité dans le *Pandit*, XII (1890) et dans la *Kâvyamâla*, 1893.

Digitized by Google

lui dans la préface sanscrite du Siddhântaleça, on peut ajouter ce que le petit-neveu, Nilakaṇṭhadîkshita, dit de son grand-oncle à la fin de son *Anyâpadeçaçataka* (*Kâvyamâlâ*, 1890).

Les ouvrages, dont l'énumération précède, appartiennent strictement au Vedânta. Le *Jivanmuktiviveka* de Vidyâraṇya [1], c'est-à-dire de Mâdhavâcârya, où le grand commentateur fait la théorie de « la délivrance dès cette vie », est plus éclectique. La délivrance finale n'a lieu qu'après la mort; mais, avec tous les systèmes hindous, le Vedânta admet que le sage parfait peut atteindre à un état qui en est l'équivalent dès cette vie. Seulement, cet état, il montre plutôt comment on y arrive, qu'il ne le décrit. Pour étoffer son traité de ce chef, Mâdhava a dû recourir à des écrits qui n'appartiennent plus proprement au Vedânta, non seulement à la Bhagavadgîta et au Bhâgavata Purâṇa, mais au Yogavâsishṭha et il a dû emprunter au Yoga ses exercices d'hypnose et sa théorie de l'extase. En dépit de ces emprunts et comme il fallait s'y attendre, le traité s'occupe plus du *mumukshu* que du *mukta*, de celui qui aspire à cet état plus que de celui qui y est arrivé. Ce sont aussi des chapitres de philosophie hindoue en général, plutôt que de Vedânta, qu'ont écrits, MM. Lanman et Oltramare, l'un sur les origines du panthéisme dans l'Inde [2], l'autre sur le pessimisme hindou [3]. M. Weber a analysé deux petites compositions, l'*Ashṭâvakragîtâ* et le *Bhedâbhedavâda* de Vaṃçîdâsa, dont le premier est plus archaïque, mais qui paraissent pourtant appartenir l'un et l'autre au Vedânta des Purâṇas [4]. Enfin M. Windisch, en recueillant dans la littérature et dans les traditions populaires les opinions des Hindous sur le siège de la pensée [5], siège qu'avec beaucoup

1) Vâsudava Câstriçarman : *Çrîmad Vidyâraṇyakrito Jîvanmuktivivekaḥ*. Poona, 1889. Fait partie des publications de l'*Anandâçrama Sanskrit Series*.

2) Charles Rockwell Lanman, *The Beginnings of Hindu Pantheism*. An Address delivered at the twenty-second annual meeting of the American Philological Association. Cambridge, Mass. U. S. A., 1890.

3) Paul Oltramare, *Le Pessimisme hindou*. Genève, 1892 (extrait des *Étrennes chrétiennes*).

4) Albr. Weber, *Ueber zwei Vedânta-texte*. *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, novembre 1889.

5) E. Windisch, *Ueber den Sitz der denkenden Seele, besonders bei den Indern*

Digitized by Google

d'autres peuples, ils plaçaient, non dans la tête, mais dans la poitrine, a écrit une excellente dissertation sur ce problème de physiologie qui a été agité aussi dans l'école et y a laissé une trace durable : « le purusha qui siège dans le cœur » des Upanishads n'a jamais disparu de la doctrine savante.

La *Mîmâmsa* a fait pour la partie rituelle du Veda, ce que le Vedânta a fait pour la partie spéculative : il l'a réduite en un système devant fournir, par l'application d'une sorte de casuistique, la solution de tout cas douteux. Pour cela, il a dû élaborer plusieurs doctrines qui n'ont parfois, avec le rituel, que des rapports très indirects : théorie de la connaissance et dialectique, questions de compétence et de droit coutumier et social, rémunération des actes et fin de l'homme, jusqu'à des questions de métaphysique pure que l'esprit général du système tend plutôt à exclure. La publication du texte fondamental, les Sûtras de Jaimini, entreprise dans la *Bibliotheca Indica*, n'a pas fait un pas depuis le dernier Bulletin [1]. Texte et index sont complets; mais il manque toujours encore le titre de la seconde partie et quelques mots du moins d'introduction sur la constitution du texte et sur les manuscrits consultés par l'éditeur, le Pandit Maheçacandra Nyâyaratna. A ces sûtras fait suite un supplément en quatre livres, le *Samkarsha*-ou *Samkarshana-kânda*, que Çabara Svâmin ne paraît pas avoir commenté, et dont la publication vient d'être commencée dans le *Pandit* [2], avec un commentaire intitulé *Bhâttadipikâ*. Le *Tantravârtika* du célèbre Kumârila Bhatta (commentaire du commentaire de Çabara Svâmin sur les Sûtras, du moins, quant à la forme, mais bien plus original et bien plus important que cela pour le fond) édité dans le *Benares Sanscrit Series*, a progressé de cinq nouveaux fascicules [3] et va maintenant

und Griechen, und eine Etymologie von gr. πραπίδες. *Berichte* de la Société royale des sciences de Saxe. Leipzig, 1891.

1) Pandita Maheçacandra Nyâyaratna, *The Mîmâmsâ Darçana, with the Commentary of Çavara Svâmin*. Fascic. I-XIX, Calcutta, 1870-1887.

2) Par Râma Miçra Çâstrin, *Pandit*, XIV-XV (1892-1893).

3) Pandit Dhundhirâja Panta et plus tard Pandit Gangâdhara Çâstrin Mânavalli, *The Tantravârtika, a Gloss on Çabara Svâmin's Commentary on the Mîmâmsâ Sûtras, by Bhatta Kumârila*. Fascic. I-X, Benarès, 1882-1890.

Digitized by Google

jusqu'à III-4 (les sûtras sont en douze livres). La *Ç'âstradîpikâ*, qui est une exposition du système basée sur le Tantravârtika, par Pârthasârathi Miçra de Mithilâ, est maintenant achevée dans le *Pandit*[1]. Enfin un court traité de Vâcaspati Miçra, qui a écrit sur presque tous les darçanas (fin du XI[e] ou commencement du XII[e] siècle), le *Tattvabindu*, basé également sur la doctrine de Kumârila, a été édité dans le même recueil[2].

Pour la doctrine dualiste du *Sânkhya*, nous ne rencontrons le nom que d'un seul savant, mais qui se présente avec trois œuvres de très grand mérite. M. Garbe, qui a mis merveilleusement à profit un court séjour dans l'Inde pour explorer à fond la littérature traditionnelle de cette école, a donné dans la *Bibliotheca Indica* une excellente édition de la *Sâmkhyasûtravritti* d'Aniruddha[3], le plus ancien commentaire conservé des sûtras, bien qu'il ne remonte qu'au XV[e] siècle. Il y a joint des extraits du *Sâmkhyavrittisâra* de Vedântin Mahâdeva, qu'il suppose avoir été écrit vers 1600 A.D., mais qui doit être plus récent de plusieurs décades, puisqu'on a une autre œuvre de ce même Mahâdeva datée de 1693[4]. De l'un et de l'autre commentaire on n'avait jusqu'ici que de maigres extraits publiés par Ballantyne et reproduits dans la réimpression des travaux de ce savant sur le Sânkhya, à Londres, chez Trübner, en 1885. M. Garbe a traduit ensuite en allemand le commentaire (bien connu par l'édition de M. Hall, 1856) de Vijñânabhikshu, le *Sâmkhyapravacanabhâshya*[5], qui est du XVI[e] siècle et qui, à côté de grands mérites, a le tort de vouloir trop réconcilier le Sânkhya avec le Vedânta. Cette tra-

1) Par Râma Miçra Çâstrin, t. VI-XIV (1885-1892).

2) Par Gangâdhara Çâstrin, t. XIV (1892).

3) Richard Garbe, *The Sâmkhya Sûtra Vritti, or Aniruddha's Commentary and the original parts of Vedântin Mahâdeva's Commentary to the Sâmkhya Sûtras, edited with Indices.* Calcutta, 1888.

4) Cf. Arthur Venis, *Siddhântamuktâvali.* Préf., p. VI du tirage à part, et *Pandit*, XII, p. 490.

5) Richard Garbe, *Sâmkhya-pravacana-bhâshya, Vijñânabhikshu's Commentar zu den Sâmkhyasûtras. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Anmerkungen versehen.* Leipzig, 1889. Fait partie du t. IX des *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* publiés par la Société orientale allemande.

Digitized by Google

duction est de tout point remarquable. Elle est faite d'abord sur un texte meilleur que celui de Hall, et toute la langue technique du Sânkhya y a été l'objet d'un travail de revision approfondi d'où elle est sortie en partie renouvelée. Non moins remarquable et, pour la plupart des lecteurs, probablement plus intéressante, est la troisième publication de M. Garbe, la traduction allemande de la *Sâmkhyatattvakaumadî*[1] de ce même Vâcaspati Miçra que nous avons déjà rencontré plus haut exposant les doctrines Vedânta et Mîmâmsâ. La traduction de M. Garbe se distingue, comme la précédente, par le soin scrupuleux qu'il a mis à saisir et à rendre toute la portée et l'exacte nuance de ce langage technique, et, sous ce rapport, elle semble bien constituer un travail définitif. Quant à l'œuvre de Vâcaspati, M. Garbe la déclare la meilleure de toute la littérature du Sânkhya, appréciation à laquelle je souscris de confiance, s'il me permet de faire une exception en faveur du texte que cette *Kaumudî* commente, la vieille *Sâmkhyakârikâ* d'Içvarakrishna (elle a été traduite, dit-on, en chinois dès le VI[e] siècle) qui, par sa sobriété énergique, claire, directe et n'excluant pourtant pas une certaine élégance, me paraît être la perle, non seulement du Sânkhya, mais de toute la philosophie scolastique de l'Inde. Dans l'introduction, qui est un modèle de clarté et de solide information, M. Garbe a repris la question de l'origine et de l'âge du Sânkhya. Il le tient pour le plus ancien des darçanas, celui qui s'est constitué le premier[2], en réaction contre l'idéalisme des Upanishads, et c'est de lui que le bouddhisme serait sorti. Il a examiné avec soin les ressemblances

1) R. Garbe, *Der Mondschein der Sâmkhya-Wahrheit, Vâcaspatimiçra's Sâmkhya-tattva-kaumudî in deutscher Uebersetzung, nebst einer Einleitung über das Alter und die Herkunft der Sâmkhya-Philosophie.* München, 1892. Tiré des *Abhandlungen* de l'Académie de Munich.

2) Tout en maintenant cette antiquité du Sânkhya, M. Garbe ne la revendique pas pour les *Sâmkhyasûtras*, qu'il estime au contraire très modernes, plus modernes non seulement que la *Sâmkhyakârikâ*, mais que la *Kaumudî* de Vâcaspati. Je doute, comme lui, de la haute antiquité de ces sûtras (cf. *Revue critique*, 19 avril 1886, p. 303); mais je n'ose pas aller aussi loin. Au XII[e] siècle, c'était un fait bien admis qu'un darçana devait reposer sur un sûtra, et j'ai de la peine à concevoir comment, à cette époque, une fraude pareille se serait introduite dans l'école et aurait réussi à s'y faire accepter.

Digitized by Google

déjà signalées entre les deux doctrines et il en a produit de nouvelles. Sur l'un et l'autre point toutefois, sa discussion ne m'a pas entièrement convaincu, et je persiste dans le doute que j'ai exprimé jadis à cet égard et que M. Garbe a bien voulu relever. Je ne vois pas bien pourquoi le Sânkhya aurait été systématisé de meilleure heure que les spéculations contre lesquelles il réagissait et, d'autre part, tout en admettant que ces divers systèmes ont grandi côte à côte, c'est du côté du Vedânta plutôt que du Sânkhya que me paraissent être les affinités natives du bouddhisme. Les rencontres de détail et de nomenclature, qui sont incontestables et incontestées, pourraient bien, à cet égard, être trompeuses. Seul de tous les systèmes anciens, le Sânkhya a élaboré une théorie complète des choses finies, et le bouddhisme a dû lui emprunter cette théorie, comme la lui ont empruntée tous les systèmes brâhmaniques, quand ils ont voulu parler du monde matériel ou des concepts qui, suivant eux, en faisaient partie. Mais je doute qu'il ait pris de ce côté la négation absolue à laquelle il aboutit logiquement, bien qu'il ne l'ait pas toujours et uniformément professée. Sur ce point, d'ailleurs, je crois qu'il y a eu, entre M. Garbe et moi, un peu de malentendu. En caractérisant le Sânkhya comme « un système solide, peu susceptible de développement et de modifications profondes, ...surtout peu sentimental » (*Les Religions de l'Inde*, p. 70 du texte français), je n'ai pas entendu dire qu'il n'avait pas fait une place suffisante à la théorie de la sensibilité et du monde sensible (c'est le contraire qui est vrai, comme le fait observer fort justement M. Garbe), mais simplement qu'il était peu favorable aux entraînements et aux inquiétudes d'un mysticisme sans objet. Et, par le pessimisme du bouddhisme, que je ne puis pas retrouver dans le Sânkhya, j'entendais son pessimisme métaphysique. Pessimiste, le Sânkhya l'est certainement, puisque la vie, pour lui, est une séduction et une servitude. Mais, s'il en veut à la douleur, il ne s'en prend pas à toute existence, ni à la perpétuité du principe personnel, en laquelle il a, au contraire, la foi la plus robuste, tandis que le Vedânta et le bouddhisme aboutissent forcément l'un et l'autre à la nier. En résumé, aujourd'hui comme alors, je vois

Digitized by Google

dans le bouddhisme plutôt un Vedânta désespérant de l'absolu qu'un Sânkhya arrivé au scepticisme.

Je viens de rappeler que le Sânkhya est « peu susceptible de développement et de modifications profondes ». Il en a subi une toutefois : il est devenu théiste et dévot dans le Yoga. Ce dernier système est, en effet, une sorte d'appendice du Sânkhya, s'y ajoutant ou s'en séparant à volonté, acceptant tout le gros de l'ancienne doctrine, au point que le même nom sert pour les deux (*Sâmkhyapravacana* est le titre commun des *Sâmkhya-* et des *Yoga-sûtras*), mais introduisant la croyance en un dieu, maître suprême, et, de plus, une discipline complète et parfois très bizarre de la vie ascétique et spirituelle. C'est par ce côté, sans doute, que les Yogasûtras ont attiré l'attention des maîtres du théosophisme hindou moderne, qui les recommandent comme lecture pratique aux adeptes et qui en ont fait faire une traduction anglaise à leur usage[1]. Outre cette traduction que, d'ailleurs, je n'ai pas vue, je n'ai à signaler pour le Yoga qu'un mémoire du Pandit Bhashyacharya, de la Société théosophique de Madras, sur l'âge de Patanjali, l'auteur des Yogasûtras[2]. Le mémoire est un singulier mélange d'informations exactes et d'assertions entassées sans critique. Les conclusions du Pandit sont que Patanjali, le grammairien auteur du Mahâbhâshya, est aussi l'auteur des Yogasûtras ; qu'il a vécu après Pâ*n*ini et avant le dernier Buddha, vers le x^e^ siècle avant notre ère ; qu'il n'a été que le dernier rédacteur des Sûtras, dont la doctrine est infiniment plus ancienne, et que les allusions au bouddhisme qu'on a signalées dans l'un et dans l'autre de ses deux ouvrages, se rap-

1) *The Yogasûtras of Patanjali, translated by Professor Manilal Nabhubhai Dvivedi.* Publié aux frais de la Société théosophique de Bombay. Parmi les publications de la Société, je note encore des traductions de la *Bhagavadgîtâ*, du *Prabodhacandrodaya*, de la *Sâmkhyakârikâ*, de l'*Atmabodha* de Çankara, des réimpressions des Upanishads traduites dans la *Bibliotheca Indica*, etc. Au point de vue de l'archéologie littéraire, il n'y a rien à redire. Mais, comme lecture pratique et d'édification, tout cela doit produire un effet singulier dans certaines cervelles.

2) Pandit N. Bhashyacharya, *The Age of Patanjali*. Madras, 1889. Extrait du numéro de septembre du *Theosophist*, l'organe de la Société de Madras.

Digitized by Google

portent au bouddhisme des Buddhas prédécesseurs de Çâkyamuni.

Sur le domaine du *Nyâya*, dont le propre est la théorie de la connaissance et la logique, la publication dans la *Bibliotheca Indica*, du volumineux et pas très ancien traité des Gangeça Upâdhyâya, le *Tattvacintâmani*, a progressé de huit fascicules [1], depuis le dernier Bulletin, tandis que celle de la glose plus ancienne d'Uddyotakara, le *Nyâyavârtika*, commencée dans la même collection, n'a pas fait un pas [2]. Par contre, une heureuse découverte de M. Peterson nous a rendu deux monuments du Nyâya des bouddhistes, peut-être deux œuvres de ces mêmes dialecticiens bouddhas contre lesquels polémisent Kumârila, Çankara, Sureçvara, et, par un singulier hasard, c'est du fond d'une vieille bibliothèque jaïna que nous reviennent ces vénérables reliques : un traité anonyme, le *Nyâyabindu* et la *tîkâ* ou commentaire de ce traité par un certain âcârya Dharmottara [3]. L'ouvrage avait déjà été signalé par Wassiljew comme se trouvant traduit en tibétain dans le Tanjur, et dans sa préface, M. Peterson avait d'abord songé à identifier ce Dharmottara avec le fondateur et l'éponyme de l'école bouddhiste des Dharmottarîyas. Je vois avec plaisir qu'il y a renoncé depuis [4] ; car l'école est mentionnée déjà dans les vieilles inscriptions de Karle et de Junnar, tandis que ce Dharmottara a été précédé, comme commentateur du Nyâyabindu, par Vinîtadeva et par Dharmakîrti, qui sont du VII[e] siècle.

Le *Vaiçeshika* est un proche parent du Nyâya. Leur tradition est en partie commune, la plupart des docteurs de l'un ayant été aussi des docteurs de l'autre. Par leur objet même, ils sont tous deux indépendants du Veda. Si ce n'est pour la forme, ils n'ont

1) Pandit Kâmâkhyânâth Tarkavâgîça, *The Tattvacintâmani by Gangeça Upâdhyâya, with Extracts from the Commentaries of Mathurânâtha Tarkavâgîça and of Jayadeva Miçra.* Vol. I, et vol. II, fascic. I-VII, Calcutta, 1884-1891

2) Pandit Vindhyeçvari Prasâd Dube, *Nyâyavârtikam, edited.* Fascic. I, Calcutta. 1887.

3) Peter Peterson, *The Nyâyabinduṭîkâ of Dharmottaràcârya : to which is added the Nyâyabindu.* Calcutta, 1889.

4) *Journ. Roy. As. Soc. Bombay*, XVII (1889), p. 47 et s.

Digitized by Google

pas à faire appel au texte sacré, celui-ci pour la logique, celui-là pour ses catégories et pour sa théorie de la substance et des qualités. Aussi, ont-ils été cultivés l'un et l'autre par les bouddhistes et par les jaïnas. Ces derniers même ont revendiqué le fondateur du Vaiçeshika, Kaṇâda, comme un des leurs. La nouvelle édition des Sûtras entreprise dans le *Benares Sanskrit Series* et mentionnée déjà dans le précédent Bulletin, en est toujours encore au premier fascicule[1]. Mais je dois en signaler une autre et, celle-ci, l'œuvre d'un réformateur. Le Mahâmahopâdhyâya Candrakant Tarkalankar est professeur au *Sanskrit College* de Calcutta. Il a beaucoup écrit et en plus d'un genre, poésie, drame, smṛiti, grammaire; mais son étude de prédilection est la philosophie. Il a acquis la conviction que depuis Udayana, c'est-à-dire depuis au moins le XII^e^ siècle, les Sûtras de Kaṇâda sont mal interprétés sur plusieurs points importants et, pour produire ses découvertes, il les a, selon l'usage hindou, incorporées à un commentaire : il a fait une édition des Sûtras accompagnée d'un nouveau *bhâshya*[2]. A première vue, ces nouveautés paraissent peu de choses. Il s'agit d'établir, par exemple, que pour Kaṇâda la non-existence n'est pas une catégorie au même titre que les autres ; que les catégories se réduisent en réalité à trois, substance, qualité, acte, qui impliquent les autres; que le temps et l'espace ne sont pas des modes de la substance ; que la qualité de forme ne doit pas être déniée à l'air ; que l'or et l'argent n'appartiennent pas à l'élément feu, mais à l'élément terre, comme les autres corps solides; que l'âme, en aucun cas, ne saurait être perçue par les sens, etc. Tout cela a l'air bien hindou et passablement étrange. A y regarder de plus près, on s'aperçoit que ces propositions tendent toutes à rendre la physique de Kaṇâda moins incompatible avec la nôtre, qu'il y a là comme un filet bien mince, bien discret, de la pensée occidentale s'introduisant

1) Pandit Vindhyeçvarî Prasâda Dube, *The Aphorisms of the Vaiçeshika Philosophy of Kaṇâda, with the Commentary of Praçastapâda and the Gloss of Udayanâcârya*. Fascic. 1, Benarès, 1885. — Cf. *Trübner's Record*, octobre 1890.

2) Mahâmahopâdhyâya Candrakant Tarkalankar, *The Vaiçeshika-Darçanam, with Commentaries*. Calcutta, 1887.

Digitized by Google

dans la tradition hindoue. On se rappelle alors ce qu'Albirouni nous dit des Hindous de son temps : Apprenez-leur une nouveauté; aussitôt ils la tourneront en leurs çlokas, si bien que le lendemain vous ne reconnaîtrez plus votre propre pensée. Et l'on est amené à se dire qu'il a dû en être de même depuis que l'Inde s'est trouvée en contact avec une science plus avancée que la sienne, et que plus d'un emprunt doit ainsi dormir, voilé à notre regard, dans cette tradition en apparence si originale. On est redevable au même auteur d'une double édition d'une autre œuvre d'un des grands docteurs du Nyâya et du Vaiçeshika, le *Kusumâñjali* d'Udayana[1], un traité sur l'existence de Dieu, bien connu par la belle traduction qu'en a donnée M. Cowell, il y a près de trente ans.

Je terminerai cette revue des travaux qui ont porté sur la vieille philosophie de l'Inde, par la mention d'un court écrit jaïna, le *Shaddarçanasamuccaya*, « le Résumé des six systèmes », de Haribhadra, dont nous devons une bonne édition[2] à M. P.-L. Pullé, professeur à l Université de Padoue. Haribhadra, que la tradition fait mourir en 529 A. D., mais que des témoignages plus positifs placent au IX^e^ siècle, et qui a eu, du reste, plusieurs homonymes, était un brâhmane converti au jaïnisme. Il est resté fameux comme l'auteur de 1,400 prabandhas (d'ouvrages, c'est-à-dire de chapitres d'ouvrages), et il paraît avoir été l'un des premiers introducteurs du sanscrit dans la littérature scolastique des jaïnas Çvetâmbaras[3]. Par les « six systèmes », les brâhmanes entendent ceux qui viennent d'être passés en revue : les deux

1) La première de ces éditions est de Calcutta, 1889. Elle est toute sanscrite, sans titre anglais, et comprend le commentaire de Haridâsa (aussi publié dans l'édition Cowell), avec une glose de l'éditeur. — L'autre est publiée dans la *Bibliotheca Indica* : Mahâmahopâdhyâya Candrakânta Tarkâlankâra, *Nyâya-kusumâñjali prakaranam*. Fascic. I-III, Calcutta, 1883-1889. L'édition compte maintenant au moins quatre fascicules de plus, mais que je n'ai pas encore reçus Elle comprend le commentaire de Rucidatta et la glose de Vardhamâna, et donne le texte complet, tandis que la première ne reproduit guère que les *kârikâs*.

2) Dans le *Giorn. della Società Asiatica Italiana*, I (1887).

3) Sur Haribhadra, cf. *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft*, XLVI, (1892), 582.

Digitized by Google

Mîmâmsâs, le Sânkhya et le Yoga, le Nyâya et le Vaiçeshika. Haribhadra, au contraire, si le traité est bien de lui [1], expose sous ce titre très brièvement (en 87 çlokas), mais en somme d'une façon assez impartiale, les principes essentiels des bouddhistes, des jaïnas, des sectateurs du Nyâya, du Sânkhya, du Vaiçeshika et de la Mîmâmsâ. Il choisit donc sa propre école et celles avec qui les jaïnas ont eu le plus d'affinités, et il les intercale entre celles de leurs pires ennemis, les bouddhistes et les ritualistes de l'école de Jaimini. Ces derniers, il les accouple avec les *Lokâyatikas*, les matérialistes athées, non par simple fanatisme sectaire et de son propre chef, mais conformément à une opinion qui était alors courante même parmi les brâhmanes.

Pour revenir de la spéculation au rituel et à la coutume, le chemin est moins long dans l'Inde que chez nous. Les deux disciplines prétendent également s'appuyer sur le Veda et presque avec autant de droit l'une que l'autre. Les indications relatives aux *Çrauta-sûtras*, à ceux de ces textes qui traitent des grands sacrifices solennels, ont été données plus haut, chaque fois sous le Veda, dont ces sûtras relèvent. Il ne me reste plus, sur ce domaine, qu'à mentionner deux travaux qui ont pour objet l'étude comparative de points particuliers de ce rituel d'après l'ensemble des textes. M. Hillebrandt, reprenant une piste qu'il a déjà suivie plusieurs fois, a recherché les traces que d'anciennes fêtes solsticiales ont laissées dans certaines grandes cérémonies du brâhmanisme, les *Sattras* [2]. Ces fêtes auraient été communes aux peuples indo-européens, et cette communauté primitive se révélerait encore dans plusieurs particularités caractéristiques où la coutume des Slaves et des Germains paraît se rencontrer avec les prescriptions brâhmaniques. Comme proposition générale, la thèse de M. Hillebrandt n'a rien que d'acceptable. Il se peut fort bien que les brâhmanes aient incorporé d'anciennes

1) Il paraît en tout cas différer d'un *Shaddarçanasamuccaya* de Haribhadra Sûri, mentionné dans le vijnâpana du *Vaiçeshikadarçana* (*Benares Sanskrit Series*), p. 13.

2) Alfred Hillebrandt, *Die Sonnwendfeste in Alt-Indien. Eine Untersuchung.* Erlangen, 1889.

Digitized by Google

solennités populaires de ce genre à leurs cérémonies cycliques, quelque doute qu'on puisse avoir quant à l'existence plus théorique que réelle de ces longues cérémonies. Mais, dans le détail, nous pensons qu'il est allé trop loin, et qu'on fera bien de tenir compte des réserves faites ici-même[1] par M. Sabbathier sur quelques points de sa théorie. Indépendamment de cette théorie, le mémoire de M. Hillebrandt est d'ailleurs très riche en informations de toute sorte sur la constitution de l'ancien rituel brâhmanique. Plus riche encore, en tout cas plus complète, mais laissant moins de prise à l'hypothèse, est la monographie de M. Weber sur le *Vâjapeya*[2], une cérémonie où il y avait des jeux, des courses de chars, et où l'on buvait de la *surâ*, une boisson fortement enivrante et que le rituel même développé a dû conserver ici, malgré son parti-pris de tempérance. Ici, encore, il s'agit d'une coutume populaire admise et modifiée dans le çâstra sacerdotal, et M. Weber a très bien montré comment, d'une fête qui, à l'origine, paraît avoir accompagné la désignation d'un chef, qui en décidait peut-être, elle a fini par devenir ainsi purement une des formes du sacrifice avec soma.

Sur le domaine du rituel domestique et du droit coutumier, je dois mentionner d'abord la nouvelle édition du *Dharmasûtra* d'Apastamba[3] par M. Bühler, et celle du *Grihyasûtra* de Hiranyakeçin[4] par son élève, M. Kirste. Les deux écrits font partie des sûtras de deux écoles très voisines se rattachant au Yajus

1) T. XXIII, p. 221.

2) Albr. Weber, *Ueber den Vâjapeya*. Extrait des *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, juillet 1892. — M. Weber a bien voulu me faire l'honneur de me dédier ce mémoire. Je le prie d'accepter ici l'expression publique de mon affectueuse reconnaissance.

3) George Bühler, *Aphorisms on the Sacred Law of the Hindus by Apastamba, edited with Extracts from the Commentary. Second edition, revised. Part I. Containing the Text, with critical Notes, an Index of the Sûtras, and the Various Readings of the Hiranyakeçi-Dharmasûtra*. Bombay, 1892. Forme le n° XLIV du *Bombay Sanskrit Series*. La première édition est de 1868-1871.

4) J. Kirste, *The Grihyasûtra of Hiranyakeçin, with Extracts from the Commentary of Mâtridatta*. Vienne, 1889. Publié par l'Académie des sciences de Vienne. Cf. du même : *Ein Grantha-Manuscript des Hiranyakeçigrihyasûtra*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1891.

Digitized by Google

Noir des Taittirîyas. Leurs sûtras ont de nombreuses et larges parties communes. Pour le dharmasûtra, par exemple, il a suffi à M. Bühler de noter les variantes, pour que son édition du dharmasûtra de l'une soit aussi une édition du dharmasûtra de l'autre. Dans sa préface, on trouvera de nouveaux renseignements sur le texte d'Apastamba et sur ses commentateurs. A ces textes on peut joindre le *Karmapradîpa*, dont M. Schrader a publié et traduit le premier chapitre[1]. C'est un traité sur le rituel grîhya en général, mais suivant plus particulièrement le sûtra de Gobhila (Sâmaveda), bien qu'il ait été adjugé aussi au Rik et surtout au Yajus Blanc. Il est même attribué à Kâtyâyana, l'auteur des Çrautasûtras de ce Veda. Le traité, sur lequel M. Knauer avait déjà donné d'utiles renseignements, paraît être plus ancien que le supplément aux sûtras de Gobhila, le *Grihyasamgraha*, déjà mentionné plus haut[2]. M. Oldenberg a donné un deuzième volume de ses Grihyasûtras traduits en anglais[3] contenant ceux de Gobhila, de Hiranyakeçin et d'Apastamba. La collection comprend maintenant tous ceux dont les textes ont été publiés, et le traducteur a pu y joindre son Introduction générale. Jusqu'à la la fin il a su être exact, complet et, de plus, original dans une matière déjà si souvent traitée. Dans l'introduction, par exemple, on aura de la peine à relever une seule redite; pourtant rien d'essentiel n'y a été négligé, et si, dans ses conclusions, l'auteur se rencontre avec l'un ou l'autre de ses devanciers, il y arrive toujours par des chemins qui lui sont propres. C'est ainsi que, par des considérations sur la métrique, il est amené à préciser d'une manière aussi neuve qu'ingénieuse la position de ces sûtras dans la littérature védique. Les pratiques qu'ils prescrivent sont évidemment en bonne partie très anciennes, puisqu'elles se rencontrent en assez grand nombre et avec des ressemblances

1) Friedrich Schrader, *Der Karmapradîpa. I. Prapâthaka mit Auszügen aus dem Kommentare des Açârka, herausgegeben und übersetzt.* Halle a. S., 1889.

2) P. 218.

3) Hermann Oldenberg, *The Grihya-Sûtras, Rules of Vedic Domestic Ceremonies, translated. Part. II. Gobhila, Hiranyakeçin, Apastamba. Apastamba, Yajña-Paribhâshâ-Sûtras, translated by F. Max Müller.* Oxford, 1892. Forme le vol. XXX des *Sacred Books of the East.*

Digitized by Google

qui vont jusqu'au détail, chez d'autres peuples indo-européens. Plusieurs aussi sont déjà mentionnées dans les Brâhmaṇas. Mais, avant ces sûtras, il n'y avait pas de traités pour cette partie du rituel, comme il y avait les Brâhmaṇas pour le rituel plus compliqué des grands sacrifices. Jusque-là, ces pratiques avaient été de tradition, non d'enseignement. Aussi les *gṛihya*sûtras sont-ils *smârtas*, non *çrautas*, relevant de la coutume, non de la doctrine. Une table synoptique très complète des matières traitées dans ces textes est jointe au volume, qui se termine par la traduction des *Yajñaparibhâshâsûtras* d'Apastamba, fournie par M. Max Müller et déjà mentionnée plus haut[1].

MM. Caland et Winternitz ont traité de points spéciaux de ce rituel : l'un, du culte des morts[2]; l'autre des cérémonies du mariage[3]; et ils les ont étudiés au point de vue comparatif, en les rapprochant des coutumes analogues observées chez d'autres peuples. C'est aussi une étude comparative qu'a faite M. Kirste en rapprochant le sacrement de la tonsure de l'enfant chez les Hindous, d'une coutume assez semblable encore en vigueur chez les Slaves du sud[4]. Le rapprochement peut être exact, mais je doute que l'explication de l'usage proposée par M. Kirste paraisse convaincante. Il le rattache à l'ancien culte des arbres et des

1) P. 216.

2) W. Caland, *Ueber Totenverehrung bei einigen der Indo-germanischen Völker*. Amsterdam, 1888, dans les Mémoires de l'Académie d'Amsterdam. Cf. M. Winternitz, *Notes on Çrâddhas and Ancestral Worship among the Indo-European nations*. Dans *Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenl.*, IV (1890), p. 199. C'est aussi à l'étude comparative des usages funéraires que se rapporte en grande partie une dissertation de M. Adolf Kaegi : *Die Neunzahl bei den Osturiern. Kulturhistorische Analekten*. Extrait des *Philologische Abhandlungen für Heinrich Schweizer-Sidler*, 1892.

3) M. Winternitz, *Das altindische Hochzeitsrituell nach dem Apastambiya-Grihyasûtra, und einigen anderen verwandten Werken. Mit Vergleichung der Hochzeitsgebräuche bei den übrigen Indogermanischen Völkern*. Wien, 1892. Dans les *Denkschriften* de l'Académie de Vienne. Cf. du même, *A Comparative Study of Indo-European Customs, with special reference to the Marriage Customs*, dans *Transactions of the International Folk-lore Congress*, 1891. London, 1892.

4) J. Kirste, *Indogermanische Gebräuche beim Haarschneiden* dans les *Analecta Græciensia, Festschrift zum 42. Philologentage in Wien*, 1893.

Digitized by Google

plantes, représentés ici par les cheveux, et il nous renvoie à la quille fatidique du navire Argo et aux chênes de Dodone. Feu Wilken[1], qui avait des interprétations si ingénieuses pour la plupart de ces vieux usages, et qui du reste a aussi écrit une dissertation sur l'offrande de la chevelure, y voyait avec plus de raison peut-être un sacrifice symbolique, une sorte de rachat de la personne tonsurée. Dans un autre travail relatif à une pratique du rituel domestique, « l'offrande aux serpents », M. Winternitz n'est pas sorti de l'Inde; mais il a comparé l'Inde du passé à celle du présent et montré comment les mêmes usages ou d'autres très semblables s'y sont perpétués jusqu'à nos jours [2]. Enfin un médecin indigène au service britannique, M. Gupta, a étudié les prescriptions de l'ancienne loi hindoue au point de vue sanitaire et social [3].

Une discipline d'un caractère bien différent et à laquelle nous n'aurions certainement pas à toucher ici, s'il s'agissait de tout autre pays, l'art érotique, constitue dans l'Inde une des branches reconnues de la smṛiti. Comme les autres, celle-ci remonte à un sûtra très voisin, pour la forme et pour une partie du fond, des dharma- et des gṛihyasûtras, avec lesquels il a des chapitres communs, parfois presque identiques dans les termes, ceux qui traitent des conditions et des formes du mariage. Dans ces cas, c'est un çâstra au même titre que les autres, proclamant, comme eux, le dharma. Pour tout le reste, le livre est d'une inconscience bestiale, mais plein de renseignements curieux pour l'histoire des coutumes et des mœurs. Il a été édité avec le commentaire de Yaçodhara, par feu le pandit Dargâprasâda, *for private circulation only*, bien que, à part cette restriction d'ailleurs de pure forme, il ne contienne pas une syllabe d'anglais [4]. Il a aussi été

1) Ce travailleur infatigable et consciencieux, dont ces Bulletins ont plus d'une fois mentionnés les travaux sur les populations de l'archipel Indien, est mort le 27 août 1891, à l'âge de quarante-quatre ans.

2) M. Winternitz, *Der Sarpabali. Ein altindischer Schlangencult* dans les *Mittheilungen* de la Société anthropologique de Vienne, t. XVIII (1888).

3) R. P. Gupta, surgeon-major, *Sanitary and Social Rules in the Shastras*. Dans le *Calcutta Review*, juillet 1889.

4) *Çrî-Vâtsyâyana-praṇîtam Kâmasûtram, Yaçodhara-viracitayâ Jayamangalâkhyayâ ṭîkayâ sametam*. Bombay, 1891.

Digitized by Google

traduit en français [1] (une traduction anglaise antérieure et anonyme est l'œuvre de Shankar Pandit), je ne sais d'après quel original, probablement d'après une version moderne obtenue dans l'Inde, sûrement pas d'après le texte sanscrit, dont la traduction ne reproduit pas même l'ordonnance. Celle-ci ne peut rendre aucun service comme document archéologique, et, comme le traducteur a cru convenable d'y ajouter toute sorte d'ordures tirées de la littérature occidentale, elle est à classer simplement parmi les livres pornographiques.

C'est en grande partie de ces anciens sûtras et d'autres écrits semblables qu'est sortie la littérature juridique de l'Inde, d'abord les *dharmaçâstras* proprement dits, puis leurs commentaires et des traités de plus en plus systématiques, élucidant une doctrine particulière ou embrassant l'ensemble du droit, comparant les autorités, discutant le pour et le contre de chaque cas et résolvant les conflits d'opinions selon les règles de la dialectique mîmâṁsâ. On saura gré à M. Strehly de nous avoir donné une traduction française du Code de Manu [2], celle de Loiseleur-Deslongchamps, la seule bonne, mais qui remonte à 1833, étant depuis longtemps épuisée et introuvable. La bibliographie, chez M. Strehly, est insuffisante (il fallait en dire plus ou ne pas y toucher), et il y aurait quelques légers malentendus à relever dans sa préface ; mais le travail de la traduction, pour lequel il s'est inspiré des meilleures autorités, est fait avec soin et doit inspirer toute confiance. Les notes, rédigées avec beaucoup de discernement, donnent tout le nécessaire pour que le livre puisse être consulté avec fruit aussi par le lecteur étranger aux choses de l'Inde. La collection d'extraits des principaux commentaires sur Manu, que M. Jolly avait commencée dans la *Bibliotheca Indica*, a dû être arrêtée après le troisième fasci-

1) *Théologie hindoue. Le Kamasoutra, règles de l'amour de Vatsyayana (morale des brahmanes)*, traduit par E. Lamairesse. Paris, 1891. Je ne connais pas la traduction du *Prem Sâgar* par le même, et je ne saurais dire laquelle elle reproduit, des nombreuses versions de ce remaniement du X^e^ livre du *Bhâgavata Purâṇa*.

2) G. Strehly, *Mânava dharma çâstra. Les lois de Manou, traduites du sanskrit*. Paris, 1893. Forme le tome II de la *Bibliothèque d'études des Annales du Musée Guimet*.

Digitized by Google

cule[1], ces textes ayant été, dans l'intervalle, publiés *in extenso*, mais pas avec toute la correction désirable, dans la grande édition de Manu donnée par feu Viçvanâth Nârâyan Mandlik. Les extraits vont jusqu'à la fin du livre III. On doit, au même savant, une traduction des Codes de Nârada et de Brihaspati[2]. Celle de Nârada est faite sur le texte plus ample que M. Jolly a édité dans la *Bibliotheca Indica* et, de ce chef, du chef aussi de nombreuses améliorations de détail, elle est bien supérieure à la première version de 1876. La traduction comprend en outre celle des fragments qu'on trouve cités au nom de Nârada, mais qui manquent dans le texte actuel et que M. Jolly a soigneusement recueillis dans l'ensemble de la littérature juridique. Le Code de Brîhaspati, dont l'original paraît perdu, a été même entièrement reconstruit à l'aide de fragments semblables. M. Jolly a fait ailleurs le même travail pour un autre code perdu, celui de Hârîta, dont il a essayé ainsi de reconstituer la section relative à la procédure civile[3]. A la même classe d'ouvrages appartient la *Smriti* de Parâçara[4], dont la publication se poursuit dans la *Bibliotheca Indica*, avec le commentaire de Mâdhavâcârya. Par ce commentaire, elle se rapproche en même temps des compilations suivantes, qui font partie de la même collection, le *Caturvargacintâmani* d'Hemâdri[5] et le *Madanapârijâta* de Viçveçvara[6] (XIV^e^ siècle), avec cette différence plus apparente que réelle, que ces dernières

1) Julius Jolly, *Manutîkâsangraha being a Series of copious Extracts from six unpublished Commentaries of the Code of Manu.* Calcutta, 1885-1890.

2) Le même, *The Minor Law-Books, translated. Part I. Nârada, Brihaspati.* Oxford, 1889. Forme le vol. XXXIII des *Sacred Books of the East.*

3) Le même, *Der Vyavahârâdhyâya aus Hârîta's Dharmaçâstra, nach Citaten zusammengestellt.* Munich, 1889. Dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Bavière.

4) Pandit Candrakânta Tarkâlankâra, *Parâçara Smriti.* Vol. I, II et III, fascic. I-III. Calcutta, 1883-1891.

5) Pandits Bharatacandra Çiromani, Yajneçvara Smritiratna and Kâmâkhyânâtha Tarkaratna, *Caturvargacintâmani by Hemâdri, edited.* Vol. I; II, I; II, II; III, I; III, II, fascic. I-IV, 1873-1889. Il y en a d'autres de parus, mais que je n'ai pas encore reçus.

6) Pandit Madhusûdana Smritiratna, *The Madana Pârijâta, edited.* Fascic. I-VIII, Calcutta, 1887-1890.

Digitized by Google

ne s'astreignent pas à suivre pas à pas un texte particulier. Enfin l'on trouvera d'utiles recherches sur divers points de la doctrine et de l'histoire du droit hindou, dans une série d'articles publiés par M. Jolly, dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande : sur le « prix du sang », sur la polyandrie et sur la procédure devant les tribunaux hindous [1]; sur les manuscrits juridiques de l'*India Office*, à propos du Catalogue de M. Eggeling [2]; sur les mariages entre enfants et sur les polémiques que cette grave question soulève dans l'Inde [3].

Toute cette littérature didactique, juridique et coutumière, aurait péri, qu'on en retrouverait la substance, mais confusément et avec d'étranges additions, dans l'énorme compilation qui a fini par abriter tous les souvenirs de l'ancienne légende épique de l'Inde. J'ai déjà signalé plus haut les recherches de M. Weber sur les amorces védiques de cette légende [4]. Quant au grand poème où elle est venue se résumer, le *Mahâbhârata*, on sait qu'il est en train d'être traduit en anglais, grâce aux efforts persévérants de Pratâpa Candra Rây [5]. La traduction, qui en est au soixante-dix-huitième fascicule, est achevée maintenant aux quatre cinquièmes et va jusqu'au vers 12553 du livre XII, de l'édition de Calcutta. Je ne reviendrai pas une fois de plus sur les lourds sacrifices que le généreux Hindou continue de s'imposer pour mener à bonne fin sa vaste et patriotique entreprise. J'ajouterai seulement que, grâce à l'expérience acquise, le travail de traduction n'a pas cessé de gagner en précision et qu'aucun effort n'a été épargné pour en faire disparaître les défauts qu'on pouvait y signaler au début, et j'exprimerai une fois de plus l'espoir que la France ne sera pas la dernière à répondre aux

1) J. Jolly, *Beiträge zur indischen Rechtsgeschichte*, I. *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellschaft*, XLIV (1890), p. 339.

2) Le même, *Idem*, II. *Ibidem*, XLVI (1892), p. 269.

3) Le même, *Idem*, III. *Ibidem*, p. 413.

4) P. 199.

5) Pratâpa Chandra Rây, *The Mahabharata of Krishna-Dvaipayana Vyâsa, translated into English prose. Published and distributed chiefly gratis*. Parts I-LXXVIII. Calcutta, 1883-1892.

Digitized by Google

appels de l'auteur et à s'associer à son œuvre toute désintéressée [1].

Je ne connais que des fragments d'une série d'études publiées dans le *Muséon*, par M. l'abbé Roussel, sur la théologie du Mahâbhârata [2]. Elles paraissent justes et témoignent d'une lecture attentive. Mais, selon qu'il était à prévoir, ce qu'elles rendent n'est guère que la pensée hindoue en général, et, comme elles entrent dans le détail, analysant des morceaux de grande dimension, on ne voit pas bien où en sera la limite. C'eût é té une tâche plus utile, mais aussi infiniment plus délicate, de rechercher dans le poème les traces d'une doctrine, sinon particulière, du moins plus caractéristique, en laissant de côté ce qui est lieu commun. M. Holtzmann a repris les vues autrefois exposées par lui sur l'origine et sur les destinées du Mahâbhârata, en les élargissant et en les précisant [3]. D'une dissertation, il en a fait un volume, et elles n'y ont rien gagné. Le livre est riche de faits et plein d'observations justes et intéressantes, car l'auteur possède une culture littéraire très étendue, et il connaît à fond le Mahâbhârata. Mais la théorie, déjà viciée dans le germe [4], est devenue tout à fait inacceptable sous ses nouveaux contours plus nettement accusés. On sait que, pour M. Holtzmann, le poème primitif aurait été composé au IIIe siècle avant notre ère, à la cour d'Açoka; qu'il était d'inspiration absolument martiale, chevaleresque et, par-dessus le marché, bouddhique; que les héros en étaient les chefs du parti vaincu, Karna, Duryodhana et ses frères; que les brâhmanes, en s'en emparant, en auraient fait, sans y réussir entièrement, la glorification du partie victorieux, des Pândavas, et la condamnation du bouddhisme, perfidement déguisé par eux sous les traits d'une religion alliée de près au bouddhisme et

1) On souscrit au Mahâbhârata sanscrit (entièrement publié) pour 8 roupies, port non compris; à la traduction anglaise, pour liv. st. 6 et, en cas de ressources insuffisantes du souscripteur, liv. st. 3, 10 sh., port compris; chez Pratâp Chandra Rây, 1, Raja Gooroo Dass' Street. Calcutta (British India).

2) *Les dieux de l'Inde brahmanique d'après l'Adi-Parvan. — Études de religion hindoue. L'homme d'après l'Adi-Parvan.* Extraits du *Muséon*, 1892 (?).

3) Adolf Holtzmann, *Zur Geschichte und Kritik des Mahâbhârata*. Kiel, 1892.

4) Cf. *Revue critique* du 1er janvier 1883.

Digitized by Google

tout aussi détestée, le çivaïsme ; que plus tard, dans de nouveaux remaniements, ils auraient cherché à effacer les traces de cette hostilité contre le çivaïsme, avec lequel, dans l'intervalle, ils s'étaient réconciliés ; qu'enfin, par des additions successives, ils auraient fait du poème une encyclopédie de leur orthodoxie éclectique. Tout cela s'accordait assez mal avec des traits connus de l'histoire religieuse, littéraire et linguistique de l'Inde. En essayant de préciser les époques de ces divers remaniements, qui n'auraient pris fin qu'au XIII[e] ou au XIV[e] siècle, M. Holtzmann a achevé de gâter sa thèse. On lui a fait voir, M Jacobi d'abord[1], MM. Bühler et Kirste ensuite[2], que, dès le milieu du V[e] siècle, le poème contenait 100,000 vers ; que dès cette époque aussi probablement, et dès le VII[e] siècle certainement, il était regardé comme un ouvrage didactique, une smṛiti, et qu'il avait le caractère et l'autorité d'un dharmaçâstra que, d'après la théorie de M. Holtzmann, il n'aurait acquis que du X[e] au XII[e] siècle ; qu'à partir du VII[e] siècle, toute une série du témoignages ne permettent plus d'y supposer les altérations considérables que cette théorie exige ; qu'enfin, dès la première moitié du XI[e] siècle, Albirouni et Kshemendra ont connu le poème à peu près tel que nous l'avons. Il reste donc du livre de M. Holtzmann un grand nombre d'observations de détail, qui font vivement regretter l'absence d'un index. Quant à sa théorie de la formation du Mahâbhârata, elle est ruinée de fond en comble.

Ce que M. Holtzmann a fait pour le Mahâbhârata, M. Jacobi l'a fait, mais en sens inverse, pour l'autre grande épopée de l'Inde, le *Rāmāyana*[3] ; le premier a rajeuni son poème ; lui, il a vieilli le

1) Dans les *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1[er] août 1892.

2) George Bühler and J. Kirste, *Indian Studies. N° II. Contributions to the History of the Mahābhārata*. Dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1892. Cf. aussi un article de M. Sylvain Lévi, dans la *Revue critique*, 10 avril 1893. — Le mémoire de M. Bühler s'ajoute comme un deuxième chapitre à un travail antérieur du même savant, où il établit, d'après le témoignage des inscriptions, que la poésie d'art raffiné, dite classique, est bien plus vieille dans l'Inde que des théories récentes ne voulaient l'admettre : *Die indischen Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie*. Dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1890.

3) Hermann Jacobi, *Das Rāmāyana. Geschichte und Inhalt, nebst Concordanz der*

Digitized by Google

sien. Il en enlève le premier et le dernier chants, retranchements sur lesquels on est en général et depuis longtemps d'accord. Dans le corps même de l'œuvre, il en opère encore d'autres, tous bien motivés, et plusieurs d'une façon absolument convaincante. Il obtient ainsi un poème de dimensions modérées, où Râma n'est pas encore identifié avec le dieu suprême, où ne paraissent ni Yavanas, ni Çakas, où il n'est pas question du zodiaque, où tout cadre, au contraire [1], avec ce que nous pouvons entrevoir de l'Inde prébouddhique et de l'état religieux, politique et social des peuples gangétiques, Kosalas et Videhas, du v[e] et vii[e] siècle avant notre ère, époque à laquelle le poème primitif aurait été composé à la cour des Ikshvakouides d'Ayodhyâ. Toute cette discussion est admirablement conduite dans l'ensemble comme dans le détail, avec un ordre parfait, sans trouble ni précipitation, dans une langue claire, précise, élégante ; la thèse principale y est entourée d'une foule de considérations secondaires d'une saisissante justesse, qui ne sont jamais des digressions et que je voudrais pouvoir toutes reproduire [2]. Elle ne m'a pourtant pas convaincu. Dans le précédent Bulletin [3], j'ai indiqué en peu de mots que je ne pouvais admettre les conclusions de M. Jacobi sous la forme où elles avaient été produites une première fois ; car, comme le livre de M. Holtzmann, celui-ci est le développement d'un premier programme. Je dois dire maintenant, autant que l'espace dont je dispose me le permet, pourquoi je ne puis pas les accepter d'avantage dans leur nouvelle rédaction.

A la page 62, M. Jacobi se demande quel est le « forscher », qui a émis en passant la malencontreuse hypothèse que l'épopée sanscrite pourrait bien être la reproduction d'originaux prâcrits,

gedruckten Recensionen. Bonn, 1893. Cf. un article de M. V. Henry, dans la *Revue critique*, 1[er] mai 1893.

1) Jusqu'à deux éclipses que M. Jacobi a calculées ; mais il n'y insiste pas trop.

2) Je signalerai du moins, à titre d'exemple, ce qu'il dit, p. 60, des religions de Çiva et de Vishnu et des remaniements tendancieux dont on a si souvent et avec tant d'exagération accusé les brâhmanes, ainsi que sa réfutation, p. 94, de la théorie d'un Râmâyana primitif bouddhique.

3) T. XIX, p. 165.

Digitized by Google

et il le met en demeure d'en fournir la preuve. Je crains que le coupable, ce ne soit moi [1]. Quant à la preuve, j'avoue que je ne l'ai pas : car c'est là un mot dont je m'efforce du moins de surveiller l'application. Mais il y a des probabilités, et qui, ce me semble, peuvent se discuter. Je crois que l'épopée hindoue est ancienne, aussi ancienne par ses origines que les premiers souvenirs de la nation ; qu'elle a été longtemps nationale et vraiment populaire ; que, pour cela, elle a dû être comprise du peuple et chantée en sa langue ; qu'enfin elle n'a été mise en sanscrit qu'à l'époque où nous voyons apparaître les traces d'une littérature sanscrite profane, vers les approches de notre ère, cent ans de plus ou de moins, dans un sens ou dans l'autre, ne faisant point une affaire. En remontant sept siècles plus haut, M. Jacobi échappe à l'objection que le sanscrit n'aurait plus été en usage, comme il échappe en général à tous ces arguments en forme de coups droits qui frappent en plein la théorie de M. Holtzmann. Mais, après la composition du poème, il reste à nous en figurer la transmission. Des chantres ambulants, une sorte de rapsodes, les *kuçîlavas*, l'auraient porté de tribu en tribu, de bourgade en bourgade, dans les réunions du peuple et aux fêtes des râjas. Mais à qui donc auraient-ils chanté ce poème sanscrit, quand, depuis des siècles, on ne parlait plus que le prâcrit, quand celui-ci était la langue des cours et de l'administration, quand les inscriptions nous montrent les chancelleries s'essayant peu à peu d'imiter les formes de la langue sacrée, qui sans doute existait et non sans être entourée d'un grand prestige, mais affectée à des usages spéciaux et probablement renfermée dans les écoles des brâhmanes ? M. Jacobi admet lui-même que cette tradition du poème a été longtemps orale, et ceux qui le transmettaient, qui l'amplifiaient et le modifiaient sans cesse, de façon à le tenir en quelque sorte au courant des idées du jour, auraient négligé de suivre le courant en un seul point, l'essentiel pourtant, celui du langage, au risque de n'être plus compris? Nous ne voyons plus bien ce qui a pu déterminer cet envahissement de la littérature profane par le sanscrit. Des

1) Voir *Revue critique* du 5 avril 1886.

Digitized by Google

raisons d'ordre religieux, peut-être aussi politique, ont pu y être pour quelque chose. Mais le fait est là, non prouvé en toutes ses parties, mais, selon moi, infiniment probable. Les monuments épigraphiques nous le révèlent dans sa marche graduelle, comme l'ont si bien établi les recherches de MM. Senart et Bühler. Feu Garrez l'a montré, il y a longtemps, pour la poésie lyrique. La littérature des contes et le prâcrit des drames nous enseignent la même leçon : tout ce qui a été populaire dans l'Inde, en dehors, bien entendu, de la littérature sacrée et scolastique des brâhmanes, a commencé par le prâcrit et a fini par le sanscrit. Dans les premiers siècles de notre ère, les bouddhistes eux-mêmes ont dû suivre le mouvement et mettre en sanscrit jusqu'à leurs livres sacrés. Seule la poésie épique serait restée vivante sans y participer. Je ne saurais le croire, et toute l'argumentation de M. Jacobi, si bien liée, si solide qu'elle soit en beaucoup de points, ne parvient pas à m'en persuader. Je ne nie en aucune façon l'ancienneté du fond du poème, ni les traces d'archaïsme qu'il y signale, et j'accepte de confiance la plupart des interpolations qu'il y démontre; ce que je ne puis accepter, c'est la perpétuité par tradition orale et populaire de l'œuvre sanscrite, dans sa langue et dans sa forme si savantes, depuis le VII^e^ siècle avant notre ère, quand, dès le IV^e^, on ne parlait guère plus le sanscrit dans la vallée du Gange qu'on ne l'y parle aujourd'hui. Je me hâte d'ajouter que cette théorie des origines sanscrites du Râmâya*n*a n'est pas, tant s'en faut, tout le livre de M. Jacobi. On y trouvera de plus une comparaison soigneuse, je devrais dire plutôt une statistique des diverses recensions du poème et une analyse très complète du contenu. Le tout est relié par d'excellents index, qui font de ce volume un instrument de recherche indispensable.

Je terminerai cette revue des travaux qui ont porté sur le vieux brâhmanisme, en signalant une publication indigène, dont l'auteur s'est proposé de le résumer : l'*Aryadharmaprakâcikâ*, « la mise en lumière de la Loi », de Ma*n*dikal Râmaçâstrin, principal du Collège royal de Mysore[1]. Le livre, qui est composé avant

1) *Aryadharmaprakâçikâ, âryamatatattvajijñâsujanânâm upayogâya çrîman-*

Digitized by Google

tout en vue de l'enseignement scolaire dans les états du mahârâja de Mysore, est une sorte de catéchisme explicatif, historique et surtout pratique du brâhmanisme. L'auteur y expose successivement, en 162 pages, les quatre buts de la vie, le bien, l'utile, l'agréable et le salut ; les devoirs de la vie active, tant ceux qui sont communs, que ceux qui concernent les différentes classes, hommes, femmes, castes, stages de la vie ; la vie intérieure et contemplative, ce qui lui fournit l'occasion de passer en revue les différents systèmes philosophiques et religieux, y compris ceux des bouddhistes et des jaïnas suivant les subdivisions admises dans l'école brâhmanique, quand il y est question de ces dernières sectes ; la théorie de la création et de la destruction de l'univers ; les règles de la piété et les moyens qu'a l'homme d'arriver au yoga, à la communion intime avec Dieu, selon les différentes écoles du Vedânta ; enfin la doctrine de la rémunération finale des œuvres. Tout cela est présenté en grande partie dans les termes mêmes des ouvrages les plus accrédités, les Upanishads, les sûtras du Vedânta et de la Mîmâ*m*sâ, Manu, la Bhagavadgîtâ, le Bhâgavata Purâ*n*a, etc. L'auteur n'a guère fait que coordonner des citations, les expliquer et les relier entre elles. Mais, d'abord, il lui a fallu les choisir, et, sous ce rapport, on ne peut s'empêcher d'être frappé de ses scrupules. Autant que possible, il a soin de ne prendre que ce qui est bon, et quand, pour ne pas rompre avec la tradition orthodoxe, il est bien obligé d'admettre des propositions plus difficiles à défendre, il sait parfaitement les excuser et les atténuer. C'est ainsi que, rencontrant en son chemin la caste et ne pouvant l'éviter, il l'accepte sans broncher et cite les prescriptions de Manu ; mais il a soin, dans son commentaire, de la présenter comme une institution éminemment utile et bienfaisante pour l'individu et pour la communauté, et il la défend comme un écrivain orthodoxe ne l'eût certainement pas fait en sanscrit il y a cinquante ans. Ce livre, qui fait honneur aux directeurs de l'enseignement public au Mysore et dont l'au-

Mahîçûramaharâja-Câmarâjendrânujñayâ çrutismrityâdyarthân samgrihya Mahîçûrapurasthita-Çâradâvilâsapâṭhaçâlâdhyakshena Mandikal-Râmaçâstrinâ viracitâ. Mysore, 1890.

Digitized by Google

teur n'a probablement pas un grand usage de l'anglais, car il correspond en sanscrit, est donc, à sa manière, un signe des temps. Il montre à quelle profondeur les idées d'humanité, d'équité, de raison, de scrupule moral, qui, en dépit de tant de belles maximes de la littérature indigène, sont ici un fruit de la culture occidentale, ont pénétré dans les milieux les plus orthodoxes. Il se fait, en effet, dans l'Inde, autour de cette vieille tradition brâhmanique, un double travail. D'une part, la critique et l'archéologie la fouillent sans rémission et sans vergogne. D'autre part, des fidèles de plus en plus nombreux s'appliquent à la faire revivre, et ce dernier travail est un travail de réforme et d'épuration. Au milieu de tant de nouveautés qui sont venues s'abattre à la fois sur l'Inde, bien des choses qu'on pouvait y croire mortes à jamais, se sont empressées de renaître. Les différentes branches du Brâhmasamâj incorporent la vieille théologie éclectique hindoue au positivisme ou au piétisme anglican. D'autres s'occupent à y ressusciter le bouddhisme et, sans doute, dans une certaine mesure, ils y parviendront. Théosophes, occultistes, spirites y pullulent, tous se réclamant de l'ancienne tradition et visant à la pratique. Ce serait étrange si seuls les détenteurs vrais de cette tradition restaient oisifs au milieu de tout le bruit qui se fait autour d'elle, et n'aspiraient pas aussi à la faire renaître d'une façon effective, en pactisant, bien entendu, avec les exigences du siècle. Aussi s'en gardent-ils bien. Aux samâjs de leurs voisins, ils opposent d'autres samâjs. Comme eux, ils ont leurs moyens de propagande. J'ai parlé plus haut de l'*Ushd* et de son rédacteur Satyavrata Sâmaçramin [1]. Le ton qui domine dans ses articles est celui du prédicateur et du directeur de conscience. L'excellent traducteur du Mahâbhârata, Pratâpa Candra Rây, prétend ne pas faire seulement une œuvre de littérature, mais encore et surtout une œuvre de régénération et d'hygiène sociale. Longtemps les défenseurs de l'orthodoxie ont combattu de préférence avec les anciennes armes de la polémique hindoue. Ils ont su y renoncer au besoin pour d'autres plus efficaces. Le *Cal-*

1) P. 185 et 217.

Digitized by Google

cutta Review, l'*Asiatic Quarterly*, d'autres périodiques encore en comptent plus d'un parmi leurs rédacteurs et tout récemment leurs doctrines ont acquis un nouvel organe, le *Hindu Magazine*[1]. La secte, si on peut lui donner ce nom, par ses origines, est une aristocratie, et elle en a les qualités : la réserve et la dignité. Il est rare de rencontrer dans ses publications la platitude et le charlatanisme qui déparent parfois celles de ses rivaux.

(*La deuxième partie à suivre.*)

A. BARTH.

1) Édité par Amrita Lal Roy, Calcutta. Le premier numéro est de septembre 1891.

Digitized by Google

LA LAMPE DE LA SALLE OBSCURE

(GAN-SHIH-TANG)

TRAITÉ DE MORALE TAOÏSTE

LA PIÉTÉ FILIALE, L'INFANTICIDE, LE RESPECT DU CIEL, LES BIENS DE LA FORTUNE

PRÉFACE

Le *Gan-shih-tang* ou « Lampe, Lumière de la Salle obscure » est un livre taoïste traitant de divers sujets moraux. Il se compose de quatre kiuens formés, chacun, de morceaux de différente nature et indépendants les uns des autres. Les histoires édifiantes y sont mêlées aux instructions et les vers à la prose.

Ce traité, ou plutôt cet ensemble de petits traités, est en grand honneur chez les Tao-she qui lui attribuent une haute valeur et prétendent même qu'une grande partie de ses leçons sont tombées de la bouche ou du pinceau du dieu de la littérature, Wen-tchang-ti-kiun, lui-même.

Cet ouvrage n'est pas sorti des mains de son premier auteur tel que nous le possédons aujourd'hui. Nous croyons, dans la préface ajoutée à l'édition de Tao-kuang [1], que Wang-zho-heou, lettré du XIII[e] siècle de notre ère, en a composé le premier texte. Le livre actuel a encore beaucoup de chapitres qui commencent par ces mots : « Wang-zho-heou dit » ou par d'autres analogues : « Wen-tchang-ti-kiun dit, ou plus simplement : « Ti-Kiun dit. »

Quoi qu'il en soit de l'origine première de ce traité, il est certain qu'il fut revisé et considérablement augmenté sous l'empereur Kia-king (1812) par Tchen-kiun. Cette nouvelle édition fut

1) Voir plus loin, p. 301.

Digitized by Google

publiée au Sin-tcheou du Hunan, dans la ville de I-tchang-hien, à l'établissement typographique dit Hoei-Yeu-tang. L'éditeur, pour répandre davantage son œuvre, mit les presses à la disposition des gentlemen (Kiun-tze) qui voudraient se procurer des exemplaires de propagande sans payer de droits d'auteurs. Un Siang-yi-shi en est donné comme le reviseur. Une autre préface signale une seconde édition sous le même empereur, la 25e année de son règne.

Deux autres encore parurent pendant le règne de Tao-kuang, l'une en l'an Tang-hai ou 1824 par Liu-kong, l'autre en Kuei-mao ou 1843. Toutes ces éditions sont indiquées par de nouveaux termes : *Tchang-ké* gravée de nouveau ; *Su-ké*, gravée ensuite. La seconde a été imprimée au Wen-lin-tang.

Une dernière enfin fut donnée naguère avec un commentaire sous le titre de *Sin-ké-gan-shih-tang-tchou king-sin-lo-kiai*. « Explications de la foi respectueuse commentant (le livre de) la Lampe de la Salle obscure ; nouvelle édition. »

Ce livre est très rare en Europe ; je ne connais actuellement que l'exemplaire figurant jadis au catalogue n° 9 de M. Maisonneuve et qui est maintenant en ma possession. C'est la seconde édition de Tao-kuang. La dernière citée se trouve mentionnée dans le Catalogue de 1864 de la maison Nölcker, de Francfort, sous le n° 34, avec cette mention en allemand :

« Anthologie de la morale taoïstique, contient l'histoire du génie Wen-tchang-ti-kiun et autres exhortations morales ainsi que d'autres contre l'infanticide pratiqué en Chine (gegen den in China vorkommenden Kindermord). »

Il n'est point besoin de faire remarquer l'importance que les moralistes chinois attachent à une œuvre qu'ils ont reproduite tant de fois et qu'ils disent émanée du ciel qui la *fit descendre* pour servir de leçon au monde entier.

La salle obscure qu'il s'agit d'éclairer est le cœur ou l'esprit de l'homme aveuglé par des passions. C'est aussi le monde, le siècle non moins rempli de ténèbres. La lampe, c'est l'instruction donnée dans ce livre. Ainsi parlent les auteurs des préfaces. Les

Digitized by Google

chapitres que nous nous proposons de donner ici comme spécimen du contenu de ce livre se trouvent à la fin du kiuen I, f° 59 et s. et au commencement du kiuen II.

Le premier est intitulé *Tchong-ké, Kiai-ni-niu-wen* : « texte défendant de noyer les filles ; nouvelle édition ». Il contient une courte préface et le texte lui-même.

Les deux autres ont pour titre, le premier : *King tien-kien* : « Miroir du respect du ciel »; et le second : *Hiao-tsin-kien* : « Miroir de la piété filiale ».

Nous les avons choisis comme peintures des mœurs chinoises actuelles.

Le mot *kien* a le sens « d'avertissement ». Proprement, c'est un miroir, c'est une glace dans laquelle on voit la vraie nature des choses, des êtres, des devoirs, etc., dit Wang-zho-heou. C'est le terme employé dans tous les intitulés de chapitres ou sections des kiuen II et III. Nous terminons par un morceau de poésie didactique : « Les biens de la fortune. »

Voici la traduction de ces textes avec quelques notes nécessaires. Nous n'avons omis que quelques phrases d'une redondance insupportable pour des oreilles occidentales.

I. — *Le Miroir de la piété filiale, poésie taoïste.*

1. La piété est la source unique de tous les actes vertueux.
   Les Vers, les Annales[1] ne forcent point la soumission à leurs [préceptes
   S'ils ne perfectionnent les pensées de la piété.
2. Comment se partage l'éducation de l'homme,
   Je vais vous l'enseigner d'après les dires du vulgaire.
   Pour que mes leçons soient utiles aux hommes, je suivrai en [tout la vérité.
3. Avant que le corps de l'homme se soit formé complètement,
   Dix mois[2] il reste dans le sein maternel.

1) Le *Shi* et le *Shu* ne sont que des préceptes muets.
2) C'est le terme que tous les auteurs chinois assignent à la conception.

Digitized by Google

Son sang et sa chair participent à celle de sa mère.
4. Son souffle commence à sortir et à s'expirer en même temps,
Puis ses membres s'achèvent de toute part,
Et le corps maternel est comme une prison qui s'effondre.
5. Le père est alors dans l'angoisse devant les douleurs de son [épouse.
L'épouse, les regards tournés vers son époux, gémit et pleure.
Tous deux redoutent le moment où elle enfantera.
6. Cependant l'esprit[1] survient au corps, s'y attache et le guide.
Voilà qu'un matin le visage de l'enfant apparaît.
Ah! le sort de la mère est alors joyeux et reste tel.
7. Elle l'aime, elle veille sur lui comme sur son cœur, sa poitrine;
Matin et soir, anxieuse, elle le prend sur son sein, elle l'exa- [mine.
Elle le pose tout humide sur une couche de bambou pour y [dormir.
8. L'enfant dort sur une couche avec une couverture sèche;
S'il se salit, elle ne se dégoûte point de ses crasses,
S'il est malade, avec joie elle le rachèterait de sa propre vie.
9. Si son enfant dort, elle assure sa tranquillité, son repos.
La mère craint de déranger, d'étendre ou de raccourcir son [sommeil.
Si elle trouve son cher enfant versant des larmes,
— S'il pousse des cris plaintifs, elle n'a plus de repos.
Cent fois elle le prend pour le satisfaire;
Son cœur anxieux n'ose point lui résister.
— Lorsqu'il commence à se tenir droit et à marcher,
Elle le tient, elle le garde pour prévenir toute chute.
Quand il mange et boit, elle lui apprend à prendre ce qui est [bon.
— Suivant son goût, elle cède à tous ses désirs.
Lorsque son nourrisson est âgé de trois ou quatre ans[2],
Les humeurs, le sang ont atteint leur terme d'expansion.

1) *Kuei* l'esprit, l'âme qui survit au corps.
2) Le texte semble dire que la mère allaite trois ou quatre ans.

Digitized by Google

— Le corps de l'enfant se forme de la nourriture que lui donne [sa mère;
Le père alors commence son instruction avec droiture.
La mère et l'enfant forment désormais deux personnalités [différentes.
— Le père procure [1] ce qui doit le nourrir, l'entretenir,
Et veille à ce qu'il ne manque pas à son instruction.
Il croît, il devient grand sans pouvoir encore être utile.
— Les dents lui viennent avec les années.
Alors on lui donne un maître qui lui apprend la lecture, la récitation.
On le conduit par la main à la salle d'école.
— Il s'incline devant le maître, il travaille, s'exerce avec ardeur [aux leçons de la première école;
Il paie le salaire du maître, sans prétexter de la pauvreté.
Il lui fournit tout au moins des aliments [2]. Il ne s'épargne au- [cune peine;
— Intelligent, actif, bienveillant, le jeune homme s'applique avec [zèle.
S'il est lourd d'esprit et de corps, on l'excite, on le presse.
S'il a des défauts, on le corrige pour le préserver de leurs [suites;
— S'il a de bonnes qualités on les rend fermes, on les développe.
Bonté, bienveillance forment le fondement de la nature cé- [leste.
D'elles proviennnent la sincérité, la droiture, l'absence de [méchanceté.
— Ainsi s'achèvent son instruction, ses leçons et son entretien.
Ses années arrivent à la quinzième ou seizième.
Son père alors pense à son mariage dont le temps s'approche
— On délibère dans le gynécée sur les qualités, les vertus,
Les présents de noce, les frais en monnaie,

1) Par son travail, le produit de ses fonctions.

2) Le pauvre même se fait un devoir de payer le maître qui l'instruit. S'il ne le peut autrement, il lui apporte des objets à manger.

Digitized by Google

Les habillements, les ornements du corps, les linges, les soies [à acheter.
— Quand on le juge bon, on se procure un titre de mérite,
On se voue jusqu'à la mort à se soutenir, s'aider,
On considère les vertus éclatantes des ancêtres de l'adoles- [cent;
— L'esprit de justice et de piété, de fidélité ne faillit point.
On soigne ses petits enfants comme sa propre vie,
On veille sur l'enfant comme sur un joyaux précieux.
— Matin et soir on y pense avec tendresse et anxiété;
Tous sont comme les serviteurs de l'enfant.
Quand il est marié et que sa femme et ses enfants sont dignes [d'affection,
— Le cœur du père et de la mère se réjouit,
Car qui sait d'abord s'il a pris une femme aimable?
Après avoir soigné ses parents, éloignée d'eux, elle les oublie [souvent.
— Elle ne se souvient plus de leurs peines, de leur amour, de [leurs soucis,
Mais on doit les considérer comme les auxiliaires associés du [ciel,
Et se tenir en leur présence comme devant le génie de la terre.
— Quand il a pris une épouse, elle est pour lui comme une [pierre précieuse.
Mais si cette épouse, en tous ses désirs, n'est pas satisfaite,
Si d'ailleurs ses paroles ne rencontrent pas d'opposition,
— Par des soins intéressés [1], elle cherche à tromper ses parents
Et à séduire, pour les captiver, les serviteurs de la maison,
Alors elle néglige ses parents et les laisse porter de méchants [habits,
— Tandis qu'elle porte des vêtements neufs de soie.
Ses parents la regardent de deux yeux irrités,
Mais elle rit et ne rougit point.
— Si les parents sont délaissés et pauvres

1) Litt. en leur servant des aliments délicats.

Digitized by Google

Elle n'a point pitié, elle ne protège point les abandonnés.
Si ses parents sont vieux et malades,
— Elle trouve à charge de renouveler leurs vêtements.
Son avarice sordide ne lui laisse point leur donner des remèdes.
Ainsi maltraités, indignés ils meurent avant le temps.
— Les frères se partagent les biens de ces parents malheureux
Et ne veulent point exercer de professions difficiles.
La voie de la fortune est la seule qu'ils suivent.
— Au sacrifice ils ne font point les offrandes prescrites [1],
Ils ne vont point les porter au bord de leurs tombes;
Des étrangers vont à leur place suspendre les papiers [2].
— Pour eux ils font des banquets et se livrent à la joie.
Quand le tumulus tombe en ruines, on n'y remet point la terre en place.
On ne coupe pas, on n'écarte pas les broussailles.
— Tout est souillé comme en un lieu qui ne contient point de tombes.
Ces enfants qu'ils ont nourris, élevés accomplissent-ils donc ainsi leur charge?
— A un homme affamé, on donne des aliments.
Ému de compassion, on l'aide à sauver sa vie.
Ces enfants élevés avec mille peines, mille angoisses,
— Remplissent ainsi ce devoir que tous reconnaissent!!!
Les oiseaux, les corbeaux même se présentent mutuellement la becquée?
Les agneaux prennent le lait de leur mère à genoux.
Et l'homme est l'être intellectuel parmi tous les êtres [3].
— Comment n'est-il pas reconnaissant comme les animaux?

1) Ces actes constituent les plus grands crimes que puisse commettre un Chinois. Ne point honorer ses parents morts, c'est les laisser dans l'autre monde, en un état misérable; c'est une conduite impie.

2) On offre aux morts les objets qui peuvent leur servir dans l'autre vie, habillements, meubles, etc., en présentant ces mêmes objets en papier que l'on brûle.

3) C'est encore un axiome chinois que l'on rencontre partout.

Digitized by Google

Car il y a des fils sans piété filiale.
Leur père mort, ils n'observent aucune règle, ils se livrent à [leurs passions.
— Jadis Pe-Yü pleurait en voyant le bâton que tenait sa mère,
Car cela lui annonçait qu'elle perdait ses forces.
Quels sont maintenant les hommes qui lui ressemblent?
— On a abandonné les mœurs antiques.
Oublie-t-on donc ce qu'est notre corps?
Cette nature corporelle, qui l'a nourrie et entretenue?
— Comment ne réfléchit-on point à ce qu'est ce corps?
Qui donc a donné le suffisant à notre famille?
Cette femme qui nous a pressé sur la poitrine et nous a cou- [vert de vêtements;
Notre affection la suit-elle encore?
— Que votre tête ne soit point sans piété filiale.
Celui qui couvre mal celle de ses parents perdra son habita- [tion.
Que votre corps n'en soit point dénué.
Celui qui habille mal ses parents perdra le moyen de se vêtir.
— Que votre bouche ne soit point sans cette vertu,
Celui qui nourrit mal ses parents sera privé de grains.
Le ciel et la terre sont larges et hauts,
— Mais ils contiennent difficilement celui qui se révolte contre [les siens.
Le regret, les maux qu'engendrent les fautes les suit prompte- [ment;
Ils n'attendent pas le châtiment du ciel [1].

II. — *Le livre d'avertissement contre l'infanticide.*

Wang-zho-heou dit : Le livre d'avertissement, défendant de noyer les filles, a été composé par Kuei-tchong-fou de Wu-ling [2].

1) Cette poésie didactique est composée de vers de cinq syllabes ou pieds avec des rimes disposées d'une manière assez irrégulière. Chaque colonne en renferme trois superposées; mais il semble qu'il faille les partager en distiques.

2) Chef-lieu du département de Tchang-te-fou au Hou-kuang.

Digitized by Google

Celui-ci avait formé un premier projet d'écrire un livre pour exhorter le monde ; mais, par suite de la maladie de son graveur, il avait retardé l'accomplissement de sa tâche.

Un jour, un ami qu'il avait en son endroit, Tcheng-ti-king, voulut consulter le sort[1] (pour connaître celui de son camarade). Wen-tchang-ti-kiun lui révéla alors ce qui suit :

Kuei-tchong-fou a désisté de faire le bien et n'a pas su l'achever.

L'ami dévoué lui demanda ce que cela voulait dire.

Ti-kiun reprit : Il a commencé un écrit pour empêcher de tuer les filles ; il a eu la volonté de le faire imprimer et ne l'a point fait. Il a voulu ensuite faire inscrire son nom dans les registres des honneurs littéraires, il a désiré y avancer en grade, et s'est trouvé arrêté (par ses échecs aux examens), parce qu'il n'a pas eu la volonté sincère de faire le bien. Il continuera ainsi à être écarté de la liste des gradués.

Tcheng-ti-king, ayant entendu ces paroles, supplia le puissant génie en faveur de son ami. Kuei, dit-il, est mon ami. Il a réellement agi ainsi ; mais je vais le réprimander et lui intimer l'ordre de continuer son projet antérieur.

Ti-kiun approuva ces paroles et lui dit de faire achever l'écrit : Allez en hâte, avertir Tchong-fou de se mettre activement à l'ouvrage et de le répandre partout. Dites-lui qu'il recevra le bonheur en récompense. Et toi, en l'engageant à se remettre à l'œuvre, tu acquerras de grands mérites.

Tcheng accepta cette mission. Le lendemain, il alla voir Tchong-fou et lui dit : Mon frère aîné[2] a commencé un écrit, il l'a fait graver mais ne l'a point terminé, n'est-ce pas ? — Tchong-fou répondit : C'est vrai, mais c'est déjà une vieille histoire, comment mon frère aîné l'a-t-il appris ?

Hier soir, répartit Tcheng, Wen-tchang-ti-kiun m'a averti par la réponse du sort et m'a dit que vous avez, Maître, entre-

1) Cela se faisait en couvrant une tablette de sable et y laissant courir son doigt au hasard. On formait ainsi involontairement des caractères sous l'impulsion céleste et les caractères donnaient la réponse du sort.

2) Expression de respect envers un ami.

Digitized by Google

pris le bien sans avoir su l'achever. C'est pour cela que vous ne pouvez réussir à obtenir un grade. J'ai supplié Ti-kiun en votre faveur et il m'a ordonné de vous faire continuer votre projet. Il m'a fait venir en hâte pour que je me fasse montrer votre composition et que je l'examine.

Tchong-fou alla chercher son manuscrit et le montra en tremblant. Le voici, dit-il, je l'avais mis dans mon appartement privé. Comme personne n'en savait rien, je l'avais caché et cela m'était sorti de la mémoire.

Ce que Ti-kiun dit est bien; il fait des choses merveilleuses et voit tout, même les choses les plus fines.

Là-dessus Tchong-fou fit imprimer son ouvrage. L'année suivante il eut un fils; la deuxième année, il conquit ses grades; il devint magistrat et s'éleva au rang d'inspecteur du Kuang-tong. Son fils obtint également les honneurs littéraires et Tcheng-kiting parvint au titre de Fu-pang[1] et de directeur d'études[2]. Ainsi la promesse de Ti-kiun ne fut pas une parole vaine.

Voici maintenant le texte de l'écrit de Tchong-fou :

Exhortation à ne point noyer les filles.

Le Yi-king porte : La puissance essentielle du ciel forme les garçons et celle de la terre, les filles. Lorsqu'il existe des garçons et des filles, alors il advient des époux et des épouses ; puis, après cela, des pères et des enfants. Ce qui fait que la race humaine se propage sans interruption, c'est que les hommes et les femmes s'unissent. De là des naissances sans fin, il ne faut rien d'autre.

Mais les gens de nos jours ont su interrompre la suite des naissances en noyant leurs filles. Ces meurtres ne peuvent se relater tous. Si l'on en cherche la cause, on trouve que les uns

1) On donne cette qualification aux candidats qui, sans avoir obtenu le grade pour lequel ils ont subi l'examen, ont cependant répondu d'une manière satisfaisante. Leur nom est ainsi publié et ils peuvent afficher ce titre dans leur maison.

2) Le *Hio-tcheng* ou directeur d'études préside aux écoles, etc. d'un arrondissement.

Digitized by Google

noient les filles, parce que leur mise au monde et leur entretien sont choses difficiles et à charge; les autres, parce qu'ils sont irrités de devoir nourrir et élever beaucoup de filles; d'autres enfin par manque du lait nécessaire à leur première nourriture. On hâte la gestation et l'on noie les filles dès qu'elles voient le jour.

On ne sait pas combien un grand nombre d'enfants apporte de bonheur. Sept enfants, huit mariages sont des sources de joie. En mettre au monde, en entretenir un grand nombre, cela ne suffit pas pour être à charge.

Quand la semence du père et le sang de la mère se sont mêlés par une opération merveilleuse, ils forment un corps qui devient un garçon ou une fille. Pour tous deux, c'est le même sang, ce sont les mêmes os.

N'est-on point affligé quand on n'a point d'enfants? Oui, sans doute et le chagrin ne cesse que quand il en est survenu quelqu'un. L'homme qui n'a pas d'enfants sacrifie ses biens de tout cœur pour en obtenir un du ciel. Celui qui tarde d'en avoir, fortifie, par la nourriture, son corps et son principe.

Se plaire à tuer des filles est un crime qui s'élève et attaque l'harmonie céleste [1]. Plus on en tue et plus on en fera naître.

A-t-on jamais éprouvé qu'en noyant les filles on hâte la naissance des garçons [2]? Non certainement.

On s'arrête à ce prétexte que, dans les familles pauvres, on n'a pas le moyen de faire les dots du mariage. Ne sait-on pas que le ciel ne fait naître personne sans lui donner de quoi subsister?

La faim, le froid, la nourriture, les moyens de se chauffer ont leurs nombres fixés. Ce n'est point par l'absence de filles qu'une famille a jamais été riche. Et s'est-on jamais trouvé pauvre, parce qu'on en avait? (Pas davantage.)

Le chemin de la naissance a plusieurs entrées; on doit toujours en tenir une ouverte.

1) C'est une des conditions essentiellement de la prospérité terrestre, c'est qu'on laisse régner sans entrave l'harmonie des rapports établis entre ces êtres.

2) Les Chinois pensent qu'en délivrant la mère de la charge, de la fatigue d'allaiter une fille, elle concevra plus tôt un nouvel enfant, peut-être alors un garçon.

Digitized by Google

En ce qui concerne la dot du mariage, sa quotité dépend de l'avoir de la famille. Pour moi, j'ai vu des garçons pauvres restant jusqu'à la fin de leurs jours sans pouvoir se marier, mais je n'ai jamais vu de filles dans ce cas.

Quand les familles des filles n'exigent pas de fortune de celles du mari, vaut-il mieux l'exiger de la fille et laisser pour cela un jeune homme sans épouse ?

Si l'on pensait à cela, on ne noyerait pas les filles. Il faut d'autant plus l'expliquer clairement et le développer.

Les familles riches elles-mêmes tiennent des propos peu sages. On dit qu'une fille est un objet sans utilité, un obstacle; qu'il est difficile de dire les avantages du mariage.

Mais qu'on y réfléchisse bien : former un bel homme, une belle femme est l'œuvre du ciel; mais enseigner à la jeune fille les vertus et les arts féminins, cela dépend de nous. Faire tous les efforts nécessaires à cette fin dépend de notre volonté; mais donner l'intelligence de ces choses, cela appartient au ciel. Combien ne doit-on point penser à cette vérité, pour ne point commettre de fautes! C'est pour n'en avoir point commis, que Kiang-Yu est devenu pasteur des hommes.

Si l'on examine l'antiquité, on verra que bien des femmes ont, par leur sagesse, illustré leurs parents, tandis que beaucoup d'hommes ont attiré sur eux les vengeances célestes en maltraitant les femmes. D'autre part, n'a-t-on pas vu une Mu-lan[1] se faire soldat et aller à l'armée pour remplacer son père? Ti-Yung[2], par sa requête, n'a-t-elle pas sauvé l'auteur de ses jours?

1) Jeune héroïne célèbre dans les annales chinoises et célébrée par les poètes. L'acte qui la mit en renom fut d'avoir servi dans l'armée des Liang, vers l'an 500 au lieu de son père et en cachant son sexe. On crut qu'un fils du soldat appelé sous les armes avait pris les armes à sa place. Le motif qui avait empêché le père de se rendre à l'armée et déterminé Mu-lan à cet acte de dévouement est diversement raconté. Selon les uns, son père, malade, eût pu être puni et flétri pour n'avoir point répondu à l'appel du prince. Pour d'autres, la jeune fille se dévoua uniquement pour calmer la douleur de son père qui se désolait de ne pouvoir plus, vu son grand âge, servir son prince et sa patrie. C'est la version admise par l'auteur de la pièce de poésie, dont j'ai donné la traduction dans ma *Poésie chinoise*, partie II.

2) Fille d'un fonctionnaire et médecin qui, sous l'empereur Wen-ti des Han,

Digitized by Google

L'homme affligé de n'avoir point d'épouse penserait-il à noyer les filles? Celui qui a vu les châtiments que cet acte attire, le serpent rouge qui étreignit le sein de la dame Tchong, le bœuf de Yuen-seu renversant sa couche, osera-t-il noyer des filles? Combien n'en gémirait-il pas?

Comment n'y a-t-on pas encore réfléchi? D'où provient notre corps? Si nous n'avions pas eu de mère, comment existerions-nous? Tout fils a été d'abord petit enfant. Quand il choisit une épouse, il doit y penser mûrement. Cette fille d'aujourd'hui sera mère demain. Celle-ci qui donnera le jour à un enfant n'a pu le faire que parce qu'elle n'a pas été noyée. Mon fils, mon petit-fils, mes descendants n'auraient pas vu le jour si leurs mères avaient été tuées de cette façon. Les épouses de mes fils et descendants auront donc dû être épargnées.

Que l'on réfléchisse au présent, qu'on se reporte par la pensée vers le passé, que l'on considère soi-même et les autres hommes à ce point de vue; supportera-t-on alors de faire encore périr dans un bassin ces pauvres petits êtres vagissants?

Poussant des cris plaintifs, inondées du sang de leur mère, elles voudraient parler et ne le peuvent faire. Son esprit vital est encore uni à celui de sa mère et déjà le destin de l'enfant est renversé (par cette mort violente).

Qui fait cela? Est-ce le Ciel ou bien l'homme? Le Ciel veut que cet enfant vive et l'homme veut lui donner la mort. Ceux qui s'opposent aux volontés du Ciel périssent. Ceux qui tuent un homme seront mis à mort. Les gens que l'inimitié, la colère excitent les uns contre les autres cherchent leur revanche en frappant ce même corps et ce même esprit qui les a frappés. Un proverbe dit : La famille qui, pendant trois générations, n'aura point élevé de filles (mais les aura noyées), sera effacée de la terre. En outre, noyer une petite fille est un crime que beaucoup

avait été condamné, sur de fausses accusations, à être mutilé. Ti-Ying rédigea un placet et alla courageusement le présenter à l'empereur. Elle demandait de pouvoir prendre pour elle la peine à laquelle son père avait été condamné et pour cela de devenir esclave de l'État. L'empereur fut si touché de son dévouement qu'il pardonna à son père et abolit même ce genre barbare de supplice.

Digitized by Google

apprennent par l'exemple. Si ce crime se propage, il n'y aura bientôt plus d'épouses, plus de mariage et la race humaine périra.

Supprimer l'homme, n'est-ce pas détruire l'ordre et le repos du Ciel? Le plus nécessaire n'est-il pas de le restaurer? N'est-ce pas un devoir d'autant plus obligatoire d'élever les enfants du sexe féminin, de les recueillir, de les entretenir? Aussi celui qui noie les filles, tue ses descendants. On ne craint pas de tuer dans l'ombre, on ne redoute que de commettre ce crime à la clarté du jour. Si le poussin meurt au sortir de la coquille et le jeune porc en quittant le sein de sa mère, l'homme en a pitié. Le tigre, le léopard ne nuisent pas aux petits de leurs pères. Le plus humble insecte, le criquet, la fourmi venus au jour tiennent à engendrer et à faire vivre leur progéniture. L'homme seul oubliera-t-il les sentiments de la nature?

Les phénix ne renversent pas leurs nids, ne brisent pas leurs œufs pour pouvoir prendre leur essor librement au-dessus de nos cités. Les Ki-lin [1] ne se déchirent pas le sein en tuant leurs petits avant le temps, pour venir visiter nos régions. S'il y a des êtres qui nuisent à leurs congénères, ce sont donc les hommes (seuls). Si les hommes tuent leurs semblables, que feront les animaux?

Les gens grossiers ne savent pas dominer leurs passions. Mais quelle faute ont donc commise celles que l'on tue à peine nées? Elles ne sauront point ce que c'est que ce mariage (pour lequel on les met à mort) et dont nous délibérons [2]. Elles ne sont point cependant en dehors de ce décret du ciel et de la terre qui fait naître les êtres, et la vertu de la terre qui les produit s'étend à tous (à elles aussi par conséquen t) comment ose-t-on leur faire violence?

Il en est beaucoup qui ont lu des écrits d'avertissement contre la noyade des petites filles, mais peu cherchent à les pénétrer

1) Le Ki-lin, comme le phénix, est un animal de fantaisie, mais celui-ci est un quadrupède du genre du cerf, avec une seule corne. Son apparition est un signe de prospérité et de justice. Ki désigne le mâle et *lin* la femelle. L'auteur veut dire que ces animaux ne détruisent pas leur progéniture pour pouvoir plus tôt visiter les régions des humains.

2) Elles ne savent pas que l'on délibère et se résoud à les faire mourir avant de les marier et pour éviter de le faire.

Digitized by Google

complètement. On peut dire que tous en parlent en général, mais sans en conserver l'esprit. Mais tous ceux qui les lisent attentivement tremblent de frayeur.

Wen-tchang-ti-kiun l'a dit : Les hommes ont peur d'avoir beaucoup d'enfants ; mais, ne sachant pas modérer leurs passions, ils les mettent au monde, puis les tuent. Faire ainsi mourir sans motif suffisant, c'est détruire la population de la terre. J'en vois ainsi, au fond des enfers, beaucoup qui ont commis ce crime; leur nombre est incalculable [1]. Leur infortune ne pourra-t-elle adoucir ces cœurs féroces? Tous agissent ainsi par habitude et ne comprennent pas l'énormité de ce forfait.

Voici quelles en sont les conséquences en ce monde. Quiconque noie une fille, détruit un principe vital, une âme et expiera son crime dans les enfers et si même il a fait du bien en autre chose il n'en subira pas moins sa peine.

Un proverbe dit : Le Ciel entend les entretiens secrets des hommes comme les mouvements des esprits. Dans l'obscurité, les esprits voient la méchanceté du cœur comme nous voyons l'éclair; c'est la maxime reconnue, mais les hommes ne l'apprécient pas comme une vérité. Si quelque homme de sentiments élevés même lit ce texte, il l'oublie de soi-même.

Ce que Wen-tchang-ti-kiun annonce est absolument vrai et dans ses révélations tout est lumière.

Autrefois on disait : Lier un tigre est chose facile, le laisser aller, lui complaire, est difficile [2]. Aujourd'hui on a effacé ces paroles. Plus personne ne les comprend. Comment connaîtrait-on les rapports d'harmonie entre le ciel et la terre? Ainsi les cœurs pervertis complotent le mal dans l'ombre, mais il ne pourront jamais dérober leurs desseins à la lumière et les tenir cachés (le ciel, les esprits les découvriront et puniront les coupables).

1) Il faut croire que les enfanticides sont assez fréquents.

2) Il est plus facile de faire un tigre captif que d'adoucir son caractère. Ainsi il est plus facile de réprimer complètement ses passions que de les satisfaire avec modération.

Digitized by Google

III. — *Le miroir du respect du Ciel*[1].

Tout vent d'une violence destructrice, toute pluie nuisible a un esprit qui dirige son action. C'est pourquoi (en chacun de ces cas) les rites prescrivent, fût-ce même pendant la nuit[2], de se lever, de s'habiller, de mettre son bonnet et de s'asseoir pour témoigner de la crainte qu'inspire la colère du Ciel[3].

Les gens de nos jours ignorent cette règle. S'il pleut surabondamment, ils s'irritent contre le débordement des eaux. S'il fait constamment un temps serein, ils murmurent contre la sécheresse. Ils ignorent que (cela arrive parce que) le Yin et le Yang ont dépassé leur terme[4] et que toute région en subit les conséquences funestes. Ils osent s'irriter et murmurer ; il n'y a pas de faute plus grave. C'est comme cracher sur une étoile, ou montrer du doigt l'une des trois grandes lumières[5], ou regarder fixement, longtemps, le soleil et la lune, ou bien lancer, faire jaillir les humeurs nasales dans le sens de l'étoile polaire. Tout cela est manque de respect et l'on doit s'en abstenir soigneusement.

(Voici quelques traits montrant les conséquences de l'observation ou de la violation de ces préceptes.)

1. Une femme qui habitait au dehors des portes de Ngo-tcheou[6], tenait fréquemment un langage impie et murmurait contre le Ciel.

1) On verra que les idées sont ici d'un matérialisme assez prononcé. Du moins le spirituel et le matériel y sont mêlés d'une manière que nous ne comprenons guère. Shang-ti et le ciel matériel sont nettement distingués ; mais les offenses matérielles du genre de celles que l'auteur condamne ici blessent également le souverain du ciel.

2) Ce qui suit ne concerne proprement que la nuit, mais la pensée est exprimée d'une manière imcomplète.

3) Ce précepte est de Kong-fou-tze ; on le retrouve en différents livres, par exemple dans la Siao-hio de Tchou-hi.

4) Les deux principes actif et réactif exercent chacun tour à tour une action réglée, harmonique. Si l'un des deux agit au delà de ce terme, le trouble se répand dans la nature.

5) Le soleil, la lune et les étoiles.

6) Cette ville s'appelle habituellement Wu-tchang ; c'est un chef-lieu de département (fou) au Hou-kuang. Ngo-tcheou était son nom sous les Tangs.

Digitized by Google

Un jour qu'elle s'était levée de bon matin, elle prit un plat de terre et alla le laver au bord du Hoang-ho. A peine était-elle arrivée, qu'il tomba une forte pluie. Notre femme se mit à crier et à se répandre en imprécations.

Aussitôt un coup violent de vent saisit et jeta cette mégère dans le fleuve. Son mari, qui l'avait suivie, s'y précipita pour la sauver. Tout à coup apparaît, au-dessus des ondes, la tête de cette femme sortant de là comme d'une cangue. Son époux voulut la saisir et la retirer des eaux, mais une douleur violente le saisit et le pénétra jusqu'à la moelle, tellement qu'il ne put en supporter la violence; il se jeta à son tour dans l'eau et y trouva la mort.

2. Il y avait un homme d'une haute capacité, nommé Gang, qui, néanmoins, avait perdu courage parce qu'il ne pouvait réussir dans ses examens et conquérir les palmes littéraires. Il maudissait le Ciel. Un jour, il sortit pour aller se promener. Chemin faisant, il vit un papier noirci que le vent avait apporté jusque devant les pieds de son cheval. Gang le ramassa et se mit à l'examiner. C'était un écrit tracé en lettres jaunes de la forme ornementale. Il se mit à le lire avec une intention droite et sincère. C'étaient des paroles de reproche que lui adressait Shang-ti[1]. Notre homme s'en fâcha, déchira le papier et en jeta à terre les fragments; puis il sauta sur son cheval et se remit en route. Mais voilà que les nuages s'amoncelèrent, la pluie tomba avec force, un orage éclate. Homme et cheval atteints par le tonnerre sont frappés de mort.

Effrayés, les serviteurs de Gang s'en retournèrent et allèrent raconter l'événement, et c'est ainsi qu'on en a eu connaissance.

3. C'était en l'an Ping-yin, du temps Tien-kiai[2], une grande sécheresse régnait à Tsin-ling du Kiang-nan[3]. Le préfet de cette

1) Ici tout est d'ordre spirituel et, comme on le voit, Shang-ti n'est pas le ciel.

2) 1621-1626 de Hi-tsong de la dynastie Ming.

3) C'est le nom que portait le Tchang-tcheou-fou sous les Song; ce qui prouverait que cette partie pour le moins a été composée sous cette dynastie, éteinte en 1206. La même conséquence se tire du nom de Ngo-tcheou. Ibid., note 7. D'autre part, le trait est rapporté à l'année 1621. Est-ce une altération du texte primitif, ou bien le nom de la ville est-il désigné archaïquement?

Digitized by Google

ville, nommé Tsang-Ying réunit les fonctionnaires et le peuple pour prier le Ciel de donner la pluie et la fertilité au sol; mais ce fut sans résultat. Une nuit, Tsang vit en rêve un esprit qui lui dit : Demain matin, il viendra un vieillard à barbe blanche, à la porte de l'ouest. Priez-le de vous obtenir de la pluie et vous réussirez.

Le lendemain, un envoyé du préfet alla l'attendre (à la porte indiquée). Il y vint en effet, et l'envoyé l'invita à entrer dans la cité au palais préfectoral. En même temps, il lui donna toutes les marques du plus profond respect et le sollicita de leur obtenir la pluie et la fertilité.

Le vieillard lui dit alors : Les gens vulgaires de votre canton n'entendent rien aux voies de la sainte morale. Comment demanderais-je de la pluie en leur faveur?

Tsang alors lui expliqua ce que l'esprit lui avait indiqué.

Le vieillard reprit : S'il en est ainsi, je veux donner ma vie pour sauver votre peuple. Faites un tertre rond et entassez-y du bois à brûler. Si, après trois jours, il n'a pas plu, on peut me brûler sur ce bûcher.

Notre homme se mit à jeûner, se préparer, se laver la tête et le corps, changer de vêtements, puis il vint à l'autel présenter sa demande. — Il brûla de l'encens, se prosterna et pria. Il supporta la faim sans manger. Le deuxième jour, la faim tourmentait ses entrailles, ses forces défaillaient. Il frappait la terre du front, et ne savait rien faire d'autre.

Le troisième jour, vers trois heures du matin, de noirs nuages s'élevèrent tout à coup; en peu d'instants, il tomba de l'eau de la hauteur d'un pied. Le peuple était dans la joie et se livrait à ses transports. Yung demanda alors au vieillard comment cela s'était opéré? Quelle puissance surnaturelle pouvait ainsi faire descendre l'eau du Ciel ?

Le vieillard répondit : J'ai plus de quatre-vingts ans, mais je n'ai point encore approfondi les livres des vers et des Annales. Je suis sans mérite ni vertu. J'ai vécu d'une manière commune, mais je me suis distingué par mon respect pour le Ciel; c'est là toute ma vertu. Aux nouvelles et pleines lunes, aux conjonctions

Digitized by Google

solaires, je brûle de l'encens, je fais les prosternations prescrites.

Si je me sers d'un parasol en circulant, c'est uniquement pour me couvrir le corps et je n'ai garde d'insulter, de braver l'éclat des astres [1].

C'est pourquoi le Ciel me considère et m'écoute et a donné cette pluie au peuple pour le sauver de la mort.

Ying se répandit en remerciements et le vieillard disparut.

IV. — *Des biens de la fortune.*

L'homme connaît les biens de la vie présente.
Mais il ignore ce qu'il a recueilli des existences antérieures;
Et ces vies cependant peuvent lui apporter en masse mérites et [secours.
Si la vie présente est comblée de prospérités célestes
L'existence antérieure n'a pas eu des vertus à demi.
Si l'existence actuelle travaille et souffre en vain,
C'est l'ignorance de l'homme qui en est la source mystérieuse.
On ne peut en accuser que son action.
Contemplons l'homme d'une fortune médiocre,
Il peine tout le jour et n'a point de repos.
Il médite cent projets, toujours laborieux, toujours en efforts,
La vieillesse n'a pour lui que pauvreté et abandon.
Le favori de la fortune cherche seulement et atteint;
Celui à qui elle est contraire peine aussi, mais avec quel avantage ?
L'être présent, même en son amertume, a des biens
Qui peuvent lui procurer la sagesse, la prospérité du temps.
Un grand amas de mérites procure de grands biens à mettre en [usage.
Un amas médiocre n'amène que peu de bonheur.
Par quelle cause funeste, l'homme s'attire-t-il la ruine ?
C'est quand, possédant la fortune, des biens en grand nombre,

1) En dirigeant la pointe du parasol vers l'étoile polaire ou toute autre.

Digitized by Google

L'erreur l'en fait user pour ses passions, la volupté, les désirs.
Par quelle voie l'homme est-il victime de la violence, de la ty-
[rannie?
C'est quand on use de ses biens pour opprimer l'orphelin, l'isolé.
Comment tourmente-t-on le pauvre, le faible?
C'est quand, ne faisant point part de ses biens, ne conservant
[pas l'unité d'origine des hommes,
L'avare, le cupide accumule sans jamais être rassasié.
Que devient l'homme sordidement avide?
Il meurt gardant ses trésors, ses biens amassés.
L'absence est pour lui un couteau qui lui coupe les chairs.
N'ayant point voulu cultiver le champ de la fortune,
Sa méchanceté fait de ses descendants des victimes.
Le traînard a difficilement des trésors dans sa ceinture,
L'homme prompt à agir y attache facilement la fortune.
Quand la mort nous visite la main se vide et lâche tout;
Allant aux portes de l'autre monde, le prince même se désole.
Pour moi, je déplore le sort des hommes.
Je leur enjoins de s'appliquer aux ordres gouvernementaux
Et de ne point tout faire pour leur postérité.
Posséder beaucoup de bien pour ses descendants
Ne vaut pas de voir les biens partagés.
Par cette conduite on se prépare peu de bonheur.
La fortune est ce qui s'acquiert spontanément de soi-même.
Les biens sont les objets partagés entre les hommes
Et qui passent à leurs enfants par cents et par mille.
Des bonnes actions secrètes la récompense n'a rien d'inattendu.
Que l'on transforme le monde, que l'on change son éducation
Et la postérité des hommes ne sera point rejetée, ne cessera
[point.
L'homme naissant possède toutes les sources du bonheur.
L'homme souffre, parce qu'il ne sait pas se borner,
Ne pensant qu'à limiter son travail, tout effort le peine
Le loisir, le farniente, c'est ce dont il fait le bonheur.
Ne pensant qu'à arrêter la maladie, tout mal le tourmente;
La santé, la vigueur, c'est ce qu'il estime le bonheur.

Digitized by Google

Ne pensant qu'à limiter ses soucis, toute difficulté lui est pénible ;
La tranquillité, le repos c'est ce dont il fait la félicité.
Ne cherchant qu'à arrêter la mort, le trépas l'angoise ;
La vie, la plénitude des forces c'est à ses yeux le bonheur.
Je ne dirai point que je ne suis pas comme les autres hommes.
Qui n'est point comme moi retourne au principe suprême.

C. DE HARLEZ.

Digitized by Google

LES

RAPPORTS DE LA RELIGION

ET DE

LA PHILOSOPHIE EN GRÈCE

ÉPICURE FONDATEUR D'UNE RELIGION NOUVELLE

Pendant longtemps, les religions n'ont guère été étudiées que par leurs partisans, pour en faire l'apologie, ou par leurs adversaires, pour en faire la critique. De nos jours, on a vu combien il importe de les connaître pour expliquer la marche de la civilisation. Sans elles on ne comprend ni la vie privée, ni la vie publique, ni les productions artistiques ou littéraires. Avec elles on a restitué, dans leur vivante complexité, les institutions de la cité antique, on a expliqué les origines et le développement de la peinture, de la sculpture et de l'architecture dans l'Égypte et l'Orient, on a suivi les phases diverses des genres littéraires dans l'ancienne Grèce. Mais dans certains pays et chez certains peuples, plus favorisés que d'autres au point de vue spéculatif, l'influence des religions ne s'est pas exercée seule : les sciences et la philosophie se sont développées à côté d'elles et, dans des mesures diverses, quelquefois difficiles à déterminer, ont contribué à donner à ces peuples leur civilisation spéciale. Fort souvent l'attention des historiens s'est portée sur les conflits qui sont nés de la rivalité entre ces différents facteurs ; on en a fait soigneusement l'histoire avec des intentions fort opposées sans se demander si ces conflits ne tenaient pas plus à l'intolérance des hommes qu'à une antinomie réelle entre les formes diverses par lesquelles on résout les questions. Souvent aussi, et en songeant plus spécialement au christianisme qui s'est assimilé les affir-

Digitized by Google

mations les plus importantes de la philosophie grecque, on a examiné l'influence des philosophies sur les religions et montré que presque toujours elles les avaient heureusement modifiées, sinon transformées. Mais il ne faudrait pas oublier qu'inversement les religions ont beaucoup agi sur les conceptions philosophiques et que, de ce fait, elles ont eu une influence dont on ne tient presque jamais compte, quand on porte sur elles un jugement d'ensemble. A coup sûr, une telle assertion serait inexacte pour une philosophie exclusivement scientifique, telle que nous la voyons peu à peu se constituer sous nos yeux. Mais elle est absolument incontestable pour bon nombre de systèmes contemporains et pour tous ceux qui, comme le kantisme, le leibnitzianisme, le cartésianisme, ont conservé des doctrines métaphysiques, sorties antérieurement des théologies positives. A plus forte raison en est-il de même pour les philosophies qui ont successivement apparu dans le monde grec, depuis Thalès jusqu'à Proclus et ses derniers successeurs.

On est unanime à penser qu'en Grèce la philosophie est née de la mythologie homérique et surtout hésiodique. Elle s'est proposé de résoudre les questions d'origine, de nature et de destinée auxquelles répondait la religion et elle a toujours eu avec elle d'intimes rapports. Sans doute, elle n'a pas été une reproduction pure et simple de la mythologie — on l'a suffisamment montré — mais elle en évoque constamment le souvenir. Ainsi selon Thalès toutes choses sont pleines de dieux, et l'eau, dont il fait tout sortir, rappelle l'Océan et la Téthys de la *Théogonie*. Héraclite est pour Teichmüller un pur théologue qui, par ses origines, ses tendances et ses affirmations, se distingue profondément des physiciens ioniens.

Parménide est mené par des cavales que guident les vierges, filles du Soleil, vers la Divinité qui conduit partout l'homme instruit. Les nymphes obtiennent de la Justice vengeresse qu'elles lui ouvrent la porte des chemins du jour et de la nuit. La déesse le reçoit avec bienveillance et lui parle, comme le font dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, celles qui s'adressent aux mortels, dont elles daignent prendre soin.

Digitized by Google

Empédocle, qui admet quatre éléments dont toutes choses se forment sous l'action de l'amitié et de la haine, expose parfois ses doctrines avec des expressions mythologiques. Il y a, dit-il, quatre racines des choses : Zeus brillant, Héré vivifiante, Aïdôneus et Nestis qui alimente la source des larmes humaines.

Il n'est presque pas un dialogue de Platon où n'entrent des mythes qui servent de fondement à sa philosophie.

Aristote lui-même tient compte des antiques traditions et essaye plus d'une fois d'établir que sa doctrine les explique et es complète.

Mais tenons-nous en à la théologie des philosophes, qui appelle surtout la comparaison avec la mythologie. Presque tous combattent les dieux populaires tels que les figurent les poèmes d'Homère, d'Hésiode et les traditions : pour les uns, Xénophane, Pythagore, Platon, ces dieux sont trop imparfaits. Pour d'autres, ces êtres de création toute humaine représentent soit les phénomènes physiques, célestes ou psychologiques, soit des hommes puissants ou des choses utiles; enfin ils ont servi à donner aux lois qui réglaient les rapports des citoyens une suprême sanction. Si quelques-uns mettent en doute l'existence des dieux ou même si d'autres nient expressément qu'ils existent, il en est qui, comme Antisthène, les remplacent par un Dieu unique, à vrai dire physique ou naturel, selon l'expression de Cicéron. Il en est comme Anaxagore, Socrate, Platon, qui admettent un seul Dieu, distinct de la nature à laquelle il donne l'ordre, sinon l'existence, et ils cherchent à le concevoir aussi parfait que possible. Avec les poètes, surtout avec Eschyle et Pindare, ces philosophes épurent la religion et lui assurent ainsi une influence nouvelle [1].

I

Mais c'est surtout dans la période hellénique et gréco-romaine, qui s'étend depuis la mort d'Alexandre jusqu'à la séparation des

1) Sur les théories théologiques des philosophes antérieurs à Épicure, cf. notre *De Epicuro novæ religionis auctore sive de diis quid senserit Epicurus*

Digitized by Google

empires d'Orient et d'Occident, que les philosophies se rapprochent des religions, de telle sorte qu'il est souvent impossible de distinguer les unes des autres.

Les circonstances dans lesquelles se produisirent les philosophies postérieures au péripatétisme nous expliquent *a priori* qu'il dut en être ainsi. Après les guerres médiques, Sparte et Athènes avaient consumé leurs forces dans une lutte fratricide ; Athènes, la première, avait été ruinée. Sparte à son tour avait été vaincue par Thèbes, et celle-ci détruite par Alexandre.

C'est en vain qu'Agis, roi de Sparte, essaye de lutter, les Grecs sont sous le joug des Macédoniens, ἐν βασιλεῖ, dit Aristote, τὰ τῶν Ἑλλήνων.

A la nouvelle de la mort d'Alexandre, les Athéniens tentent de reconquérir leur indépendance, mais ils sont vaincus et Démosthène est obligé de s'empoisonner pour ne pas tomber vivant entre les mains du vainqueur. Puis c'est Phocion qui est condamné à mort, ensuite Démétrius de Phalère gouverne Athènes au nom de Cassandre. Démétrius Poliorcète le remplace. Ce qui se passe pour Athènes a lieu pour les autres cités : elles peuvent changer de maître, elles ne se dirigent plus elles-mêmes. Mais si les Grecs étaient privés de leur liberté, c'est qu'ils n'avaient pas été défendus par leurs dieux, comme au temps des guerres médiques, où ils avaient affaire cependant à un ennemi bien plus formidable. Ajoutez que les dieux ne semblent prendre aucun souci des fourberies dont Philippe est coutumier, des exécutions sanguinaires ordonnées par Alexandre, des assassinats qui remplissent toute cette période : plus les hommes sont criminels et injustes, plus il semble que la fortune leur soit favorable. Des dieux indifférents ou des dieux impuissants ne méritent aucun culte : c'en est fait de l'antique croyance.

La vie des Grecs avait été jusque-là réglée en grande partie par la religion et par les institutions qu'ils s'étaient données, il

Paris, Alcan, 1888, p. 29 à 38. Nous nous bornerons, pour les points qui préparent la démonstration de notre thèse sans y être essentiels, à renvoyer à cet ouvrage où ils ont été traités aussi complètement que nous l'avons cru nécessaire.

Digitized by Google

fallait désormais d'autres règles. Les uns les demandent à des religions nouvelles, d'autres espèrent les obtenir des philosophes. Esculape qui occupait autrefois un rang secondaire devient un dieu de premier ordre. Ce n'est plus seulement la santé qu'on lui demande, il est invoqué par les soldats, les matelots, puis par les hommes de toutes conditions qui en font un véritable démiurge [1]. Des dieux étrangers s'introduisent en Grèce, Sabazius, Cotytto, Astarté, Adonis, Isis, etc. Pour se concilier ces nouveaux dieux, auxquels on n'attribue ni justice, ni bonté, on a recours à des prières, à des sacrifices, on fait appel à des intermédiaires de toute espèce. La superstition remplace la religion et ne saurait, comme celle-ci pendant la période attique, satisfaire les esprits réfléchis. C'est pour eux que travaillent les philosophes, dont, par conséquent, les doctrines doivent être propres à remplacer les croyances disparues : de là des ressemblances entre les unes et les autres.

Ainsi le stoïcisme n'est guère, dans sa physique et sa métaphysique, qu'une interprétation naturaliste de l'ancienne religion, à laquelle il veut par là rendre une vie nouvelle. L'hymne plein de grandeur de Cléanthe à Jupiter et le second livre du *De natura deorum* de Cicéron; les lettres de Sénèque, qui cherche, comme les chrétiens, le salut des hommes, le Manuel d'Épictète, adopté plus tard par les solitaires de la Thébaïde et l'admirable Louange à Dieu où, vieux et infirme, le philosophe croit, en se comparant au rossignol et au cygne, faire son métier d'homme raisonnable quand il chante la Divinité, suffisent amplement à témoigner du caractère plus religieux peut-être encore que philosophique du stoïcisme. Qu'on se rappelle d'ailleurs l'évolution des doctrines aux premiers siècles de l'ère chrétienne : les néo-pythagoriciens et les *Vers dorés* qu'on attribuera au maître ; Apollonius de Tyane, dont on fera un rival de Jésus-Christ ; Plotin et ses successeurs chez lesquels la théurgie prendra une si grande place ; l'empereur Julien et ses tentatives pour régénérer l'ancienne religion en s'inspirant de la philosophie. On sera convaincu que les sec-

1) Paul Girard, *L'Asclépéion d'Athènes*. Paris, 1881.

Digitized by Google

tes philosophiques sont bien souvent alors, à proprement parler, des sectes religieuses.

Restent deux écoles pour lesquelles, semble-t-il, une telle conclusion est inacceptable : celle de Pyrrhon et celle d'Épicure. Pour la première, nous n'avons pas de documents suffisants. Toutefois, ceux que nous possédons sont loin de contredire une pareille assertion. Pyrrhon fut grand prêtre à Élis ; Timon, comme plus tard Lucrèce, compare son maître à un dieu. Enfin dans un document sur lequel nous avons appelé autrefois l'attention [1], un certain Ménéclès s'intitule chef de la poésie lyrique en Grèce et *pyrrhoniaste*. Or M. Foucart, dans son étude sur les associations religieuses en Grèce, a montré que si les thiases et les éranes étaient les termes génériques qui désignent tous les membres de ces associations, chacune d'elles se distinguait par un nom particulier, régulièrement formé du nom ou d'une épithète de son dieu et du suffixe στα. Le terme *pyrrhoniaste*, dont Ménéclès se sert, au lieu d'employer comme les disciples que nous connaissons celui de Pyrrhonien Πυρρώνειος, n'indique-t-il pas qu'il s'agit d'un collège analogue à celui des Sarapiastes, par exemple ? Sans doute, M. Foucart pense qu'il faut distinguer les associations religieuses de celles dont les membres prenaient pour patrons des rois, comme Démétrius Poliorcète, et celles que formaient les disciples de certains philosophes pour prouver leur enthousiasme à l'égard du maître dont ils faisaient un dieu comme les *Diogénistes* (Διογενισταί), les *Antipatristes*, les *Panétiastes*. Mais il ne donne aucune raison pour justifier cette distinction, que rien n'autorise à faire dans le texte d'Athénée. Au contraire, nous savons que Démétrius Poliorcète, par exemple, eut son culte organisé à Athènes comme celui des dieux nouveaux et, jusqu'à preuve du contraire, il n'est pas invraisemblable, pour ne pas dire plus, d'admettre qu'Athénée assimile en raison du but poursuivi les thiases, les éranes aux associations d'*Antipatristes*, de *Diogénistes* et, ajouterons-nous, de *Pyrrhoniastes*.

1) Académie des sciences morales et politiques, 1887 : *Un document important pour l'histoire du Pyrrhonisme.*

Digitized by Google

Mais, pour Épicure, les textes suffisent amplement à démontrer qu'il faut l'assimiler bien plus à un fondateur de religion qu'à un philosophe.

II

Épicure a-t-il une théorie sur les dieux, une théologie ? Cette théologie est-elle plus religieuse que philosophique ? Telles sont les deux questions que nous avons à résoudre.

Mais d'abord il importe d'indiquer brièvement ce qui distingue une religion d'une philosophie [1].

S'il s'agissait de séparer la philosophie scientifique du mahométisme, on dirait que la première s'appuie exclusivement sur des observations et des expériences, pour établir ses généralisations et édifier ses hypothèses, tandis que le second demande au Coran la solution des questions qu'il se pose et même n'en soulève guère d'autres. Par conséquent, ni le contenu, ni la méthode ne sont identiques. Mais pour les philosophies qui, comme les religions, déterminent l'origine radicale du monde, la nature ultime et la destinée future de l'homme, qui ont une théologie, une cosmologie et une psychologie métaphysique intimement unies, il n'y aura plus lieu d'établir une distinction par le contenu. Seule, la méthode différera. La religion s'appuiera sur une tradition ou sur une révélation, elle aura pour objet des croyances, et supposera la foi. La philosophie voudra donner des vérités et elle se servira de la science, mais plus souvent du raisonnement. Sans doute, si l'on considère le christianisme et les philosophies qui s'y rattachent, il est plus difficile de les distinguer, parce que les théologiens ont fait quelquefois une part si grande au raisonnement que la foi n'a plus qu'une importance secondaire : ainsi le *Monologium* et le *Proslogium* sont tout autant d'un philosophe que d'un théologien. Toutefois les orthodoxes les plus enclins à user du raisonnement, à voir, dans la philosophie, une auxiliaire

1) C'est ce que M. Lévêque nous reprochait de n'avoir pas fait suffisamment dans le *Journal des Savants* de mars 1893, p. 187-188, en signalant le travail que nous avons rappelé plus haut.

Digitized by Google

de la théologie, ont maintenu nettement la séparation entre les deux domaines : la *Somme* de théologie de saint Thomas porte sur les mystères et place la foi au point de départ ; sa *Somme* de philosophie fait partout appel au raisonnement. De même les philosophes qui sembleraient partir de la foi ont pris soin de se distinguer des théologiens, en montrant que l'acte de foi est chez eux le résultat de raisonnements ultérieurs qui sont incontestables et sans lui n'auraient plus de valeur : ainsi Kant *postule*, à la façon d'Euclide le devoir, la liberté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu.

En résumé, les religions se réclament de la foi, les philosophies de la raison, les sciences, qui ont pour objet la connaissance du monde réel, de l'expérience. De ces trois modes de penser découlent des règles pour la pratique. A la première s'ajoute d'ordinaire un culte qui, par des fêtes, des cérémonies et des prières, exprime d'une façon sensible les rapports de l'homme avec la Divinité : ainsi les doctrines intellectualistes de Voltaire ou sentimentales de Rousseau sont devenues, au temps de Robespierre, la religion de l'Être suprême.

En Grèce, la différence est nettement tranchée, si l'on compare, par exemple, l'*Iliade*, l'*Odyssée* et la *Théogonie* au XII[e] livre de la *Métaphysique* d'Aristote. Dans les premiers, on se trouve en présence d'affirmations que leurs auteurs ne cherchent nullement à justifier : il existe tel dieu et telle déesse, ils ont des attributs déterminés, ils interviennent dans la production des phénomènes naturels ou dans les affaires humaines, sans que leur intervention soit justifiée toujours par de bonnes raisons ; ils se conduisent eux-mêmes de telle façon que Xénophane et ses imitateurs pourront leur adresser les plus vives critiques. Il en est tout autrement chez Aristote. Sa *Métaphysique* s'appuie sur une connaissance fort étendue, sinon toujours exacte, du monde réel. Sa théologie en est le couronnement. Il se sert des recherches de ses prédécesseurs pour mieux poser les questions ; il examine toutes les difficultés qu'ils ont soulevées, et même cherche à résoudre celles auxquelles ils n'ont pas songé. Ses conclusions reposent sur des raisonnements si rigoureux, si complets dans

Digitized by Google

leur précision qu'il est parfois difficile d'en restituer l'enchaînement.

III

Nous pouvons maintenant aborder l'examen des deux questions que nous avons à résoudre.

D'abord y a-t-il réellement une théologie épicurienne ? On l'a contesté.

Considérons les œuvres d'Épicure ou de ses disciples[1] que nous connaissons, ou en entier, ou par fragments, ou même seulement par les titres.

Épicure avait écrit des livres sur les dieux, sur la sainteté et sur la piété. Dans son traité sur le *Destin*, il était encore question de théologie ; il vaudrait mieux, y disait-il, s'en rapporter aux croyances populaires qu'admettre le destin des physiciens. De toutes ses œuvres aujourd'hui perdues, il avait fait deux résumés pour ceux qui ne pouvaient les lire dans leur ensemble. Le premier comprenait les lettres à Hérodote, à Pythoclès et à Ménécée, conservées par Diogène Laërte. La troisième est un abrégé de sa morale, les deux autres reproduisent les doctrines essentielles de la physique. Dans toutes, il s'agit des dieux : ils n'ont ni créé, ni ordonné le monde, ce sont des modèles que nous devons imiter pour être heureux. Vraisemblablement, il était question des dieux dans tous les ouvrages d'Épicure qui portaient sur la morale et la physique.

Il y a plus, Épicure avait songé à ceux qui seraient incapables de retenir par cœur les lettres à Hérodote, à Pythoclès et à Ménécée. Pour eux, il avait condensé sa doctrine en quarante-quatre maximes qu'on pouvait inscrire sur les murs des appartements[2].

1) Sur les œuvres d'Épicure, sur celles de ses disciples et sur les raisons que nous avons d'en rapporter les doctrines au maître, cf. *De Epicuro novæ religionis auctore*, p. 9 à 29.

2) C'est ainsi que M. Cousin a publié dans le *Bulletin de Correspondance hellénique* une inscription relevée à OEnoanda, qui se trouvait peut-être sur le mur d'un portique et qui reproduit en partie les κύριαι δόξαι.

Digitized by Google

afin de les avoir sans cesse sous les yeux et d'y conformer sa conduite. La première est consacrée aux dieux et semble ainsi montrer qu'Épicure faisait de la théologie le point de départ de sa doctrine.

Les disciples immédiats d'Épicure, Polyænus, qui avait été son maître, Métrodore, Hermarchus, Colotès, ont traité des dieux. Amafinius, un des premiers Romains qui adoptèrent le système, s'occupa surtout de physique et sans doute comme Épicure et comme Lucrèce des dieux. Zénon et Phèdre, les maîtres de Cicéron, Philodème, l'ami de Pison, ont aussi abordé la théologie. Il y a chez Lucrèce une théologie négative et une théologie positive. Enfin quand Cicéron compose le *De natura deorum*, il consacre un livre sur trois à l'exposition et à la critique de la théologie épicurienne.

Ainsi les documents bibliographiques nous amènent à affirmer *a priori* que l'école épicurienne a une doctrine sur les dieux, et que cette doctrine tient une place considérable dans l'ensemble du système.

Si maintenant nous nous demandons ce qu'est cette théologie, nous voyons qu'elle est aussi complète que celle des autres philosophies et des religions. En effet, Épicure cherche comment nous connaissons les dieux; il affirme qu'ils existent; il nous apprend quelle est leur nature, et il traite de leurs rapports avec le monde et avec les hommes. Enfin il expose nos devoirs envers les dieux. L'examen de ces divers points de l'épicurisme confirmera directement les assertions précédentes. Mais il nous en montrera le caractère et ainsi nous permettra de résoudre la seconde question que nous nous sommes posée.

IV

Comment connaissons-nous les dieux, et comment pouvons-nous affirmer qu'ils existent?

Comme les Grecs de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, comme ceux des guerres médiques, Épicure croit que les dieux nous apparaissent pendant le jour et quand nous veillons, mais surtout pendant la

Digitized by Google

nuit et dans nos songes[1]. Aussi affirme-t-il, dans la lettre à Ménécée, que nous les connaissons clairement ἐναργής δ' ἐστιν αὐτῶν ἡ γνῶσις. La connaissance que nous en avons est analogue à celle des objets extérieurs. De ceux-ci, des simulacres se détachent, semblables à la peau qu'abandonne le serpent, ayant la même forme que les objets, et par les yeux pénétrant dans l'âme, où se fait la connaissance[2].

Toutefois il y a une différence : à proprement parler, ce n'est pas par les sens que nous connaissons les dieux, ce serait plutôt par l'âme[3]. Par l'intervention de la mémoire, ou si l'on veut, par l'action continuée de la nature sur nous, il se produit une anticipation ou πρόληψις qui constitue, selon les épicuriens, une notion des dieux, qualifiée par eux *innata* — ce qui serait, pris à la lettre, une expression inexacte, puisqu'il ne saurait y avoir rien d'inné dans leur doctrine — et mieux *insita,* parce que ce terme indique nettement la façon dont elle se produit. La nature dont l'action est uniforme, la donne à tous les hommes. Toutefois Épicure n'accepte pas tout ce que le vulgaire affirmait des dieux, en s'inspirant, comme lui, des apparitions du sommeil ou de la veille ; les croyances populaires répondent à des ὑπολήψεις ψευδεῖς[4] ; seule la πρόληψις est l'expression de la vérité.

Dès lors, les dieux existent. Les sceptiques distinguaient la sensation de la cause qui la fait naître en nous, et tout en la disant vraie subjectivement, ils ne se prononçaient pas sur l'exactitude de la connaissance objective dont on la fait suivre : le miel paraît doux, disaient-ils, nous ne savons pas s'il l'est réellement. La nouvelle académie niait qu'on pût passer de la première asser-

1) Cicéron, *De N. D.*, I , 36, 166; Lucrèce, V, 1166 sqq.; Sextus Emp., *Adv. Math.,* IX, 25.

2) Diog. Laërce, 48, 49 ; Lucrèce, IV, 88, 116; VI, 76, etc.; Gassendi, *Syntagma*, 47.

3) Diog. Laërce, X, 139; Lucrèce, V, 147; Cicéron, *De N. D.*, I, XLIII, 120; Ps. Plut., *De Pl. Ph.*, I, VII, 13; Stobée; Sextus, etc.

4) Voyez comment Lucrèce explique; par l'ignorance des phénomènes naturels et par la terreur qu'ils produisirent sur les premiers hommes, celles des croyances populaires que rejetait Épicure (I, 145 sqq.; II, 165 sqq. ; V, 1183 sqq.

Digitized by Google

tion à la seconde. Pour les stoïciens, certaines sensations ne nous renseignent pas exactement sur leurs causes, mais les représentations compréhensives, les καταλήψεις, donnent tout à la fois la vérité subjective et la vérité objective. Pour les épicuriens, il y a trois critériums, qui, au fond, n'en sont qu'un seul : les affections, pour la pratique ; les sensations et les anticipations, pour la spéculation. Les dieux nous sont connus par les sensations et par l'anticipation à laquelle elles donnent naissance : ils existent donc. Le témoignage universel s'ajoute à celui de l'individu pour l'établir. C'est sur quoi insiste surtout l'épicurien Velléius, au premier livre du *De natura Deorum*, de Cicéron.

Une autre raison est en outre invoquée, qui deviendra par la suite un argument célèbre. Il semble que l'Athénien qui sans cesse a, sous les yeux, les admirables statues par lesquelles Phidias et ses émules avaient donné une vie nouvelle aux dieux d'Homère, n'ait pu se décider à refuser l'existence aux modèles dont ils s'étaient inspirés ; la beauté ou la perfection qui se montre dans nos visions du jour ou de la nuit, qui apparaît plus clairement encore dans les chefs-d'œuvre des artistes, l'oblige aussi à admettre qu'il y a des dieux : *Placet enim Epicuro*, dit Balbus dans Cicéron (*De N. D.*, II, XVII) *esse deos, quia necesse sit præstantem esse aliquam naturam, qua nihil sit melius.... Quum enim convenire videatur præstantissimam naturam, id est beatam et sempiternam, simul pulcherrimam esse.* Ainsi Cicéron indique, avec autant de brièveté que de précision, qu'Épicure a entrevu ce qui deviendra, plus tard, l'argument ontologique avec saint Anselme, Descartes, Spinosa et Leibnitz. Celui qu'on représente souvent comme un impie et un athée est d'accord avec de véritables mystiques.

Que d'objections les philosophes ont élevées contre cette première partie de la théologie épicurienne !

D'abord, comment des dieux, qui, nous le verrons, ne devraient pas être corporels, émettent-ils des simulacres analogues à ceux qui s'échappent des objets matériels ? D'ailleurs, ils sont placés dans les intermondes, à l'abri du choc des atomes qui sont sans cesse en mouvement dans le vide : comment répa-

Digitized by Google

reraient-ils les pertes qui résulteraient de ces émissions, et s'ils ne les réparent pas, comment peuvent-ils être éternels? Puis Épicure admet qu'il se forme dans les airs, par la rencontre fortuite des atomes, des simulacres qui produisent sur nous la même impression que ceux auxquels les objets réels ont donné naissance : comment savons-nous que les simulacres divins n'ont pas une semblable origine? Ensuite Épicure prétend distinguer les opinions populaires de ses affirmations, en disant qu'il ne conserve des premières que ce qui est vrai. Mais, lui dit Sextus (*Adv. Math.*, VII, 211), de quelle façon faites-vous cette distinction? A une objection analogue, les stoïciens répondaient : Ce qui est vrai des dieux se retrouve chez tous, et prend plus de force avec l'âge ; au contraire, les opinions fausses comme celles qui portent sur l'existence des Centaures et des Chimères, perdent du terrain de jour en jour, et finissent par ne plus trouver de partisans. Mais il ne semble pas qu'Épicure se soit soucié de répondre. Croyez, disait-il dans son dédain pour la dialectique, (*De N. D.*, I, XXXII ; Diog. L., X, 31), ce que j'affirme, vous aurez une vie heureuse ; laissez à l'écart les vaines difficultés qui n'ont d'autre objet que de satisfaire la curiosité.

C'est ainsi encore qu'il en usait pour une objection souvent reproduite depuis contre ceux qui invoquent le témoignage universel. Comment, dit Cotta, chez Cicéron, avez-vous connu les opinions des peuples? N'est-il pas vraisemblable qu'il y a des nations sauvages et barbares chez lesquelles on ne trouve aucune idée des dieux? Même chez les peuples civilisés, Diagoras, Théodore, Protagoras, les sacrilèges et les parjures, les impies et les athées, peuvent-ils être présentés comme ayant cru aux dieux?

Enfin, nous a-t-on dit, il y a une distance considérable entre l'affirmation d'Épicure : *il doit nécessairement y avoir une nature telle que rien de meilleur n'existe*, et les arguments si précis, si nourris, si compliqués même de saint Anselme ou de Leibnitz. Et cela est vrai, mais, comme toutes les autres objections, ne prouve en réalité qu'une chose : c'est qu'Épicure ne s'est point soucié de justifier sa théologie à la façon des philosophes ; comme les croyants, il affirme, et ne s'occupe que médiocrement de convaincre.

Digitized by Google

Ainsi, d'un côté, nous voyons déjà qu'il faudra rapprocher sa doctrine des religions et même de celles qui font très peu de place au raisonnement. D'un autre côté, nous comprenons déjà aussi pourquoi les philosophes n'ont pas pris au sérieux sa théologie : c'est qu'elle était tout à fait différente de celles auxquelles ils étaient eux-mêmes habitués ; ils ne voyaient pas qu'Épicure, pour remplacer l'antique religion, avait donné une religion nouvelle.

V

Au début de la lettre à Ménécée, Épicure nous indique quelles règles il suit pour déterminer la nature des dieux. Il faut, avec l'opinion commune, accorder aux dieux l'éternité et la béatitude : tout ce qui répugne à l'une et à l'autre, on doit le leur dénier; tout ce qui peut leur laisser l'une et l'autre, on doit le croire [1].

Il y a donc chez Épicure une théologie positive et une théologie négative. Par la première, il affirme ce que sont les dieux, par la seconde, il indique ce qu'ils ne sont pas.

On pourrait distinguer en eux une essence et des attributs. Leur essence, c'est d'être éternels et bienheureux : celui qui pense ainsi des dieux, vivra pieusement, puisque la perfection mérite nos hommages, il sera délivré de la superstition puisqu'il ne mettra dans les dieux ni colère, ni bienveillance. Leurs attributs, c'est tout ce qui est compatible avec leur éternité et leur béatitude, Ainsi les dieux ont la forme humaine, ils s'entretiennent entre eux; peut-être même parlent-ils une langue qui se rapproche beaucoup du grec. Ils usent d'une nourriture spéciale et pour toutes ces raisons ne sauraient être insensibles ; comment, répète sans cesse Velléius, en faisant la critique des philosophes, ce qui serait insensible pourrait-il-être heureux ? Enfin ils habitent dans les intermondes et sont ainsi garantis du choc des

1) On retrouve les mêmes assertions dans la première des κύριαι δόξαι, chez Lucrèce, II, 646; V, 110, 165; Philod. Gomperz, 110, 113, 114, 121, 122, 123, 129, 136, 137, 138 ; Cicéron, *De natura Deorum*, I, 45, 46, 48, 50.

Digitized by Google

atomes, qui s'opposerait à leur tranquillité et par suite à leur bonheur[1].

Depuis Anaxagore, les philosophes ont dû examiner si les dieux sont corporels ou incorporels. On trouverait de nombreux arguments en faveur de la première opinion chez les stoïciens; Platon et Aristote fourniraient en abondance des arguments opposés. Si Épicure eût voulu faire une théologie vraiment philosophique, il aurait donné, sur ce point, une solution précise et motivée. En effet, les dieux ne sauraient, dans son système, être ni corporels ni incorporels. Il n'y a que des corps, atomes ou composés d'atomes, et le vide dans lequel ils se meuvent. Or, il est impossible d'identifier les dieux avec le vide, car de tels dieux n'émettraient pas de simulacre et ils ne sauraient accomplir aucune des actions qui leur sont attribuées, puisque le vide n'agit pas. Ils ne sont donc pas incorporels, et les critiques que Velléius adresse à Anaxagore, à Platon, à Aristote, ne laissent aucun doute à ce sujet.

Ils ne sauraient davantage être corporels. En effet, nous ne pouvons les identifier aux atomes ; les atomes ne sont pas divisibles physiquement, et partant, ne sauraient donner naissance à des images ; ils n'ont aucune propriété sensible, et, par conséquent, ne répondent pas, de ce côté non plus, à ce que les épicuriens disent des dieux. Enfin les atomes sont toujours en mouvement, et Velléius critique vivement les philosophes qui, faisant mouvoir les dieux, suppriment une partie de leur essence, la béatitude.

Les dieux ne peuvent être des composés, car tout ce qui naît et s'accroît par la réunion des atomes, décroît et meurt par leur séparation[2].

Si l'on consulte les textes, on s'aperçoit que tacitement Épicure a fait les dieux matériels. D'après le Pseudo-Plutarque et Lucrèce, les dieux sont constitués par des parties ténues, analogues à cel-

1) Sextus, *Adv. Math.*, IX, 178 ; Lucrèce, V, 147 ; Cicéron, *Div.*, II, 40 ; Sénèque, *Benef.*, IV, 19.

2) Diog. Laërce, X, 74 ; *Plac. Phil.*, II, 4 ; Stob., *Eclog.* I, 418 ; Lucrèce, V, 105 sqq.

Digitized by Google

les qui composent notre âme [1]. Mais nulle part on ne voit suffisamment expliquée cette assertion qui aurait pourtant grand besoin de l'être. Un passage obscur de Diogène Laërce nous donnerait, si l'on n'admet pas la correction de Gassendi, deux espèces de dieux, au lieu de nous montrer comment ceux dont nous nous occupons peuvent être corporels [2].

Chez Cicéron aussi l'explication est insuffisante. Les expressions par lesquelles les dieux sont désignés,.... *monogrammi*,.... *adumbrati*,.... *perlucidi*,.... *perflabiles*, ou par lesquelles on leur attribue quelque chose qui, sans être un corps ou du sang, est analogue à l'un ou à l'autre, *tanquam* ou *quasi corpus*, *tanquam* ou *quasi sanguis*, ne servent guère qu'à montrer l'impossibilité philosophique de résoudre la question, comme le peu d'importance que lui a accordé Épicure. Enfin le passage célèbre où Velléius avoue lui-même que ses paroles sont assez obscures, mais qu'il s'en rapporte à la pénétration de ses auditeurs, n'est guère propre qu'à rendre plus perplexe celui qui tiendrait absolument à savoir comment Épicure s'est tiré de cette difficulté [3]. Les interprétations qu'en ont tentées d'illustres historiens ou critiques, MM Schwencke, Hirzel, Zeller, Woltjer, Mayor, J. Lachelier, Lange, sont souvent fort ingénieuses et dénotent des esprits vraiment philosophiques ; on voit, en les lisant, comment un dialecticien eût pu résoudre la difficulté ; aucune d'elles ne saurait être attribuée à l'école. Comme pour bien d'autres points, Épicure ne

1) *De Philosophorum placitis*, 882, C; Lucrèce, I, 1003; V, 154; VI, 76; V, 147; VI, 68.

2) Diog. Laërce, X, 139.

3) « Epicurus autem, ait Velleius, docet eam esse vim et naturam deorum, ut primum non sensu, sed mente cernatur, nec soliditate quadam, neque eadem ad numerum, sit, ut ea, quæ ille propter firmitatem στερέμνια appellat, sed imaginibus similitudine et transitione perceptis, quum infinita simillimarum imaginum series ex innumerabilibus individuis existat et ad nos affluat, cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam infixamque nostram intelligentiam capere, quæ sit et beata natura et æterna » (Mayor). — Sur les variantes proposées, sur les traductions anglaise, allemande et française de Mayor, de Hirzel, de M. J. Lachelier, sur les interprétations qui en ont été données et sur leur valeur au point de vue strictement historique, voyez *De Epicuro novæ religionis auctore*, p. 68 à 82.

Digitized by Google

dit pas sans doute à ses disciples : Croyez, parce que cela est absurde, mais croyez, quoique cela soit obscur. Pour trouver le bonheur ne faut-il pas attribuer aux dieux l'éternité et la béatitude, et leur refuser tout ce qui est contraire à l'une et à l'autre?

Ce n'est pas seulement à propos de la corporalité ou de l'immatérialité que la théologie positive d'Épicure ne satisfait pas un philosophe. Chacune des autres assertions qui la constituent pourrait donner naissance à des objections qu'Épicure n'a pas songé à résoudre et qu'il ne serait pas d'ailleurs facile d'écarter. Ainsi pourquoi l'essence des dieux consiste-t-elle dans l'éternité et la béatitude? Ce n'est pas qu'Épicure n'ait ses raisons. D'un côté les dieux doivent être souverainement heureux pour fournir à l'homme un modèle qu'il soit intéressé à suivre. De l'autre, nous dit Velléius chez Cicéron, en raison de l'*isonomie*, il doit y avoir des êtres éternels, en nombre égal à celui des êtres périssables que représentent les mondes et leurs habitants. Mais qui ne voit que ce sont là des raisons de croyants? car elles ne font que reculer la difficulté sans la résoudre. Pourquoi les dieux doivent-ils nous servir de modèle? pourquoi y a-t-il *isonomie*? C'est qu'Épicure le veut ainsi.

Velléius essaie encore de justifier Épicure qui a donné aux dieux la forme humaine. Toutes les nations, dit-il, estiment qu'elle est telle; c'est celle sous laquelle ils nous apparaissent le jour et la nuit, enfin la raison nous dit que la vertu ne saurait exister chez des êtres qui n'auraient pas la forme humaine. Évidemment de tels arguments ne convaincront que ceux qui sont déjà persuadés. Il est d'ailleurs probable qu'Épicure ne les avait pas lui-même formulés et qu'il se bornait à montrer à ses disciples les statues qui, de tous côtés frappaient leurs regards. Certes, il serait difficile de représenter les dieux sous une forme plus belle, et, pour des artistes, il n'était pas besoin d'autre argument. Mais comment des savants ou des philosophes pourraient-ils s'en contenter? Et l'on conçoit les railleries de l'académicien Cotta qui demande ce qui doit se produire dans un Olympe où il y a des sexes différents.

D'ailleurs, qu'est-ce que ces intermondes où sont logés les

Digitized by Google

dieux? Si les atomes n'y pénètrent pas et si les dieux ne sont pas ébranlés peu à peu et détruits par les vagues de cette mer qui sans cesse revient à la charge, comment des simulacres peuvent-ils de là arriver jusqu'à nous. Qu'est-ce que cette nourriture dont usent les dieux? D'une façon générale, pourquoi leur accorde-t-on ces attributs et non d'autres? C'est qu'Épicure l'a ainsi voulu, ce n'est pas qu'il y ait des raisons intrinsèques de le faire.

VI

La théologie négative d'Épicure est la partie la mieux connue de son système, parce qu'elle est en opposition avec presque toutes les doctrines religieuses ou philosophiques de l'antiquité. Les dieux n'ont ni créé, ni formé le monde; ils ne le gouvernent pas; ils ne dirigent pas les affaires humaines. Les philosophes grecs n'ont jamais cru à la création *ex nihilo*. Quand ils font appel à Dieu, comme Platon et les stoïciens, c'est pour leur faire former, avec une matière préexistante, le monde et les êtres qu'il renferme. Épicure reproduit Démocrite : *rien ne vient du non-être*. Si Lucrèce semble aller plus loin dans un vers célèbre, où il est question tout à la fois des dieux et de la création *ex nihilo* :

Nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam,

son exposition tout entière montre qu'il n'a pas prévu une doctrine défendue surtout par les chrétiens. Comme Épicure et ses autres disciples, il semble s'opposer aux doctrines de Platon et des stoïciens pour qui les dieux forment, gouvernent le monde et les affaires humaines, pour qui, le monde aussi parfait que possible, s'explique par un optimisme esthétique autant que moral. Les atomes sont éternels, éternel aussi est leur mouvement. C'est physiquement qu'a lieu la formation des mondes : par la rencontre des atomes, des essais informes se produisent qui sont aussitôt détruits, jusqu'à ce qu'apparaisse une œuvre moins imparfaite qui puisse tout au moins subsister pendant un certain nombre d'années. C'est physiquement aussi qu'on rend compte des êtres qui existent dans chacun de ces mondes :

Digitized by Google

là encore apparaissent des productions incomplètes qui ne sauraient vivre avant que se montrent ceux qui se perpétueront par la génération. Celle-ci, à son tour, n'est pas provoquée, ou favorisée, ou combattue par les dieux, en particulier par Vénus; c'est un phénomène tout physique [1]. C'est enfin à des causes naturelles que sont dus les phénomènes célestes dont l'apparition a, plus que tout autre chose, donné aux premiers hommes leurs opinions sur les dieux. Dans ce dernier cas, il faut recourir à plusieurs hypothèses : ceux dont les craintes ne seront pas apaisées par l'une trouveront peut-être dans les autres la force de renoncer aux fables.

Les dieux ne s'occupent pas des hommes : ils ne dirigent en rien leur vie, puisque l'homme est libre et se fait à lui-même sa destinée. Ils ne sauraient agir sur l'homme après la mort, puisque l'âme, composée d'atomes comme le corps, est détruite comme lui par leur séparation : donc il n'y a pas plus de divination que de providence.

On sait toutes les objections qui ont été faites à cette théologie négative; on en a rempli des volumes qui jamais ne semblent avoir converti un épicurien, ce qui montre, encore une fois, que les raisonnements n'ont guère plus d'action sur eux que sur tous ceux qui ont décidé de s'en rapporter à la foi et non à la raison.

De nos jours on a quelquefois interprété cette partie de l'épicurisme de telle façon qu'il ne serait plus ni une religion, ni même une philosophie, mais une systématisation scientifique analogue à celle qu'a tentée Auguste Comte. Cette interprétation, qui ruinerait notre thèse et ferait d'Épicure un moderne, a été soutenue par des hommes d'une autorité considérable [2]. Mais il semble qu'ils ont considéré la physique sans tenir compte de sa place dans l'ensemble et de son rapport avec la morale et la théologie. Certes, l'attention que les épicuriens ont accordée aux

1) Diog. Laërte, X, 118; Lucrèce, IV, 1046; V, 800 sqq.

2) F. André, traduction E. Lavigne, *Etudes sur la physique de Lucrèce*; Renan, *Dialogues philosophiques*, 54 : « L'école épicurienne, la grande école scientifique de l'antiquité »; Pouchet, *La biologie d'Aristote*, sub fine, etc.

Digitized by Google

sensations, l'importance qu'ils attachent aux phénomènes dont ils veulent donner une explication naturelle ont dû, plus d'une fois, les rapprocher des savants. Mais on pourrait en dire autant, pour des raisons différentes, d'Hippocrate, de Platon, de Démocrite, d'Aristote. La physique d'Épicure est pour lui un moyen, non un but. Tout d'abord, l'idée de présenter, pour les phénomènes qui ont frappé l'imagination des hommes, plusieurs hypothèses n'est pas scientifique ; en pareille matière, le savant cherche la qualité et non la quantité. D'ailleurs, pour qu'il y ait science, il faut des lois constantes. Or les destructions auxquelles les mondes sont sujets paraissent indiquer qu'il n'y a pas de lois telles pour Épicure. Bien plus, il nous dit lui-même que mieux vaudrait croire aux fables populaires sur les dieux que d'accepter le *fatum* des physiciens, c'est-à-dire cet enchaînement nécessaire de causes et d'effets que postule la science.

De fait, pour Épicure ou pour ses disciples, la physique n'a de valeur que si elle est une auxiliaire fidèle, voire même une servante dévouée de la théologie. Ainsi la treizième des Sentences qui résument sa doctrine affirme expressément que la physiologie [1] serait inutile si elle ne nous aidait à diriger notre vie, en ruinant les fables et en détruisant les craintes qu'elles provoquent. De même, la physiologie, nous dit-il dans la lettre à Hérodote, doit être employée à expliquer les météores, parce qu'elle nous aide ainsi à acquérir la béatitude. Des affirmations identiques se retrouvent dans la lettre à Pythoclès, chez Lucrèce, et tous ceux, disciples ou adversaires, qui nous ont transmis ses doctrines [2].

Pourquoi les dieux n'ont-ils donc ni formé le monde et ce

1) Épicure, qu'on peut rapprocher à ce point de vue des anciens physiologues, ne distingue pas entre la *physique* et la *physiologie*.

2) Lucrèce, I, 125, 143 sqq. ; II, 184, 1094, 1150 sqq. ; IV, 816, 221 sqq. ; V, 76, 114, 156, 195, 308 sqq. ; VI, 56, 763 sqq. — Cf. Cicéron, *De div.*, II, 104 ; *De N. D.*, I, Objections de Velléius contre Platon et les stoïciens ; *De finibus*, I, 64 ; Philodème, p. 10, 12, 28, 32, 40, 45, 60, 97, 114 sqq. ; Plutarque, *De def. orac.*, 420, 434 ; *De com. notit.*, 1075 ; *Nec posse suav. vivi sec. Epic.*, 1092, 1101 ; *Adv. Col.*, 1123 ; Sextus Emp., *Hyp. Pyrrh.*, I, 155 ; II, 5 ; Hippolyte, *Ref. haer.*, I, 22. — Tous ces textes sont cités, *De Epicuro novæ reli-*

Digitized by Google

qu'il renferme, ni dirigé la marche ultérieure des phénomènes et des affaires humaines? C'est qu'on ne voit pas comment, en ce cas, ils auraient cette éternité, cette béatitude et cette perfection qu'Épicure nous commande tout d'abord de leur reconnaître. Si on regarde le monde, on n'y aperçoit rien qui implique un dessein ou un art divins. Où d'ailleurs les dieux auraient-ils pu trouver des machines pour le former? Comment seraient-ils heureux s'ils devaient le gouverner après l'avoir formé? Sans cesse des êtres naissent et périssent dans chacun des mondes, sans cesse des mondes naissent et périssent. Comment des dieux ainsi occupés pourraient-ils être tranquilles et heureux? Comment ne seraient-ils pas détruits avec les mondes qu'ils devraient parcourir? Ou comment les gouverneraient-ils s'ils ne les habitaient pas? Comment même pourraient-ils être présents par tout l'espace? D'un autre côté, les hommes sont malheureux et imparfaits. Si les dieux gouvernaient les affaires humaines, ce seraient des tyrans toujours à craindre qui nous empêcheraient d'améliorer notre existence, et nous astreindraient à la loi du destin. A coup sûr, ils ne sauraient eux-mêmes être ni heureux, ni parfaits. Ils ne le seraient pas davantage s'ils punissaient éternellement des fautes d'un moment, s'ils voyaient, sous leur gouvernement, les méchants heureux et les bons malheureux.

Ainsi les épicuriens ne sont pas de purs savants qui étudient les phénomènes naturels sans savoir s'il y a ou non des dieux, s'il faut donner ou non une explication métaphysique aux lois ainsi découvertes; ce sont des théologiens qui, partant de la conception qu'ils se sont faite des dieux, se servent d'une physique, dont l'exactitude même leur importe assez peu, pourvu qu'ils puissent sauvegarder leur idéal divin [1].

gionis auctore, ch. VI. — Nous rappelons en partie celui de Lactance, *De Ira Dei*, parce qu'il résume d'une façon très précise et très brève toute la doctrine : *Deus aut vult tollere mala et non potest, aut potest et non vult; aut neque vult neque potest, aut vult et potest*, etc.

1) Nous nous bornons à rappeler les objections de Ritter et de Zeller qu ont cru voir, chez Lucrèce, des passages contraires à la théologie négative que nous attribuons à Épicure. Nous les avons examinées ainsi que celles de Patin, qui a voulu trouver un anti-Lucrèce chez Lucrèce lui-même et nous

Digitized by Google

C'est à des conclusions identiques qu'on est conduit quand on passe en revue les objections faites aux théologies des autres philosophes par les épicuriens et notamment par Velléius et Philodème. Ils n'essaient même pas de comprendre exactement les doctrines adverses, ils se bornent à les tourner en ridicule et à les condamner, parce qu'elles sont différentes de celles du maître. Leurs objections nous expliquent fort bien encore pourquoi la théologie d'Épicure a été jugée si vaine par des hommes qui n'y voyaient rien de philosophique, mais elles nous permettent de conclure tout autrement, parce que nous n'y cherchons pas comme eux ce qu'Épicure n'a pas voulu donner.

VII

Rien peut-être dans cette théologie n'était plus propre à dérouter des philosophes que ce qui concerne les devoirs des hommes envers les dieux. D'un côté, en effet, on voit dans Épicure un moraliste qui veut régler toute notre conduite d'après l'intérêt bien entendu; volontiers on le rapproche de Bentham, pour qui la morale est une véritable arithmétique du plaisir. Mais d'un autre côté, les dieux ne peuvent rien faire pour changer, en notre faveur, le cours de la nature, ils ne s'occupent des hommes ni pour les tourmenter pendant leur vie ou après leur mort, ni pour les aider à sortir des situations difficiles. De ces prémisses, un bon logicien conclut que les prières sont inutiles, que les sacrifices ne servent de rien, que nous ne devons pas plus nous soucier des dieux qu'ils n'ont souci de nos affaires et de nous-mêmes. Qu'après avoir tiré cette conclusion, notre logicien — et quel philosophe ne l'est pas — ouvre les ouvrages d'Épicure ou de ses disciples; il en trouve qui traitent exclusivement de la

croyons y avoir suffisamment répondu en montrant, que pour les faire, on a dû isoler certains vers du contexte ou des passages qui les explique. Cf. l'ouvrage précédemment, cité p. 96 à 103. — En admettant même que ces objections fussent fondées, elles seraient un argument de plus en faveur de notre explication, puisqu'elles témoigneraient du peu de souci qu'on aurait eu dans l'école à éviter les contradictions, c'est-à-dire à donner une théologie qui satisfasse la raison.

Digitized by Google

piété et de la sainteté, il s'aperçoit, comme le dit Cotta, que ces auteurs parlent d'une telle façon qu'on croirait entendre un des grands pontifes de Rome. S'agit-il des prières, des fêtes, des sacrifices, tous les textes sont d'accord pour établir qu'Épicure accomplit, comme un véritable dévot, toutes les prescriptions du culte et que les épicuriens suivent fidèlement l'exemple du maître [1]. Il semble impossible de mettre d'accord des opinions si contradictoires et l'on s'accorde pour affirmer que la piété d'Épicure et des épicuriens ne saurait être sincère ; pour rétablir l'harmonie dans le système on les proclame impies et on ne tient aucun compte ni de leurs affirmations ni de leur manière de vivre. On ne saurait dire d'ailleurs que les prières, les sacrifices soient utiles ou même agréables aux dieux comme l'a pensé un poète contemporain :

Il est quelqu'un dans ce monde où nous sommes
. . . . . .
. . . . . .
Ce passant, ce pasteur, ce pèlerin, c'est Dieu !
Le soir, il est bien las, il faut, pour qu'il sourie,
Une âme qui le serve, un enfant qui le prie,
Un peu d'amour !

Victor Hugo, *La prière pour tous.*

En effet, selon Philodème, les dieux n'ont aucun besoin de nos prières, et on le comprend, puisque, s'il en était autrement, ils dépendraient des hommes et ne pourraient plus être heureux par eux-mêmes.

Mais ce qui ne saurait être expliqué par celui qui ne voit dans Épicure qu'un philosophe, ne le serait-il pas par celui qui en fait un croyant? Remarquons d'abord que c'est un argument fort peu valable que d'accuser d'hypocrisie, toute une école qui a eu de nombreux partisans pendant plus de sept cents ans. A supposer même que cette hypocrisie eût quelque avantage — et nous montrerons plus loin qu'elle eût été toute gratuite — on n'aurait pas

1) Voir surtout Philodème.

Digitized by Google

un autre exemple à citer d'une entente aussi complète entre des hommes de différentes nations et de différentes époques, pour tromper leurs contemporains et la postérité. Il y a de la piété épicurienne une explication fort simple. Qu'on se rappelle les raisons pour lesquelles Épicure affirme l'existence des dieux : la perfection des êtres représentés par nos visions du sommeil et de la veille est telle qu'on ne saurait leur dénier l'existence. Cette perfection implique la beauté, et un Athénien ne saurait refuser son admiration à ce qui est véritablement beau. L'admiration se transforme en culte quand il s'agit de la beauté suprême : *habet enim venerationem justam quidquid excellit*, nous dit Velléius chez Cicéron. C'est d'après Philodème une loi naturelle qui nous oblige à pratiquer la piété. Mais pourquoi rendre un culte aux dieux populaires? C'est que, pour Épicure, le peuple se représente exactement les dieux, en tant qu'il ne les fait pas intervenir dans la direction de la nature ou des affaires humaines. Il suffit pour s'en convaincre de se rappeler le curieux passage où Philodème (p. 84) nous dit que les conceptions épicuriennes qui donnent aux dieux la forme humaine, peuvent bien plus facilement s'accorder avec les croyances populaires, que celles des stoïciens pour qui les dieux sont de l'air, du feu, etc. En vénérant les dieux de la multitude, l'épicurien n'adore pas tous ceux qu'il reconnaît mais quelques-uns d'entre eux auxquels, d'ailleurs, il ne reconnaît, que les attributs compatibles avec leur éternité et leur béatitude. Ainsi il est pieux, non qu'il craigne les dieux ou qu'il en espère quelque chose, *nulla spe, nullo pretio inductus*, comme dit énergiquement Sénèque (*De benef.*, IV, 19), il les honore comme des parents en raison de leur perfection singulière. C'est ce qu'ont fait les mystiques de tous les temps, quand ils ont recommandé d'aimer Dieu pour lui-même, sans tenir compte des récompenses qu'il pourra nous accorder ou des peines par lesquelles il punit les méchants [1].

Si donc un philosophe ne peut proposer une théologie telle

1) Qu'il nous suffise de renvoyer aux *Maximes des saints* de Fénélon : « Il est dans cette vie un état de perfection, dans lequel le désir de la récompense et la crainte des peines n'ont plus lieu. »

Digitized by Google

que celle d'Épicure, on comprend fort bien qu'elle soit l'œuvre d'un croyant plus préoccupé de la pratique que de la spéculation. D'ailleurs si les dieux ne nous récompensent pas de notre piété, il ne faut pas croire qu'elle soit pour nous infructueuse. En contemplant leur perfection, nous avons un modèle qu'il nous suffit de suivre pour obtenir la tranquillité et le bonheur. Les théories sur la piété rejoignent ainsi les théories sur l'amitié : au-dessus des affections intéressées, qui ont pour but l'avantage personnel, il y a celles dans lesquelles on ne songe qu'à la perfection et au bonheur des amis étroitement unis. De même, au-dessus de la piété intéressée, que semblent avoir seule connue les anciens Grecs, il y a la piété de celui qui s'oublie soi-même pour se confondre en quelque sorte avec la suprême perfection à laquelle il rend hommage [1].

VIII

Nous avons vu, chemin faisant, pourquoi, pour des philosophes, la théologie d'Épicure contre laquelle s'élèvent une infinité d'objections, qui présente des difficultés insurmontables et des contradictions manifestes ne saurait être une œuvre vraiment sérieuse. Aussi du vivant d'Épicure, comme après sa mort, pendant l'antiquité et pendant les temps modernes, on a soutenu qu'Épicure était un véritable athée. Il est curieux de voir les épicuriens et tous leurs adversaires se rejeter mutuellement les accusations d'athéisme. Bornons-nous ici [2] à rappeler brièvement que, par le contenu de sa théologie, Épicure ne saurait être pris pour un athée. L'historien impartial n'a pas d'ailleurs à en examiner la valeur : il doit se demander uniquement si

1) Sur la piété chez les Épicuriens, cf. Philodème, p. 126, 128, etc.; Lucrèce qui retourne comme tous les autres épicuriens l'accusation d'impiété et d'immoralité contre ses adversaires, I, 74; III, 47; V, 198, 1195, etc. Cicéron, *N. D.*, *passim*; Diogène, X, 123; Plutarque, *Adv. Col.*; *De Athenaeo*, 4, 27, etc. Sur ces textes et leur interprétation, cf. *De Epicuro novæ religionis auctore*, p. 103 à 111.

2) Cf. le ch. VIII de notre ouvrage précédemment cité.

Digitized by Google

elle existe. Or, Épicure invoque le consentement universel, il donne, en germe tout au moins, l'argument ontologique et, s'il laisse de côté les preuves tirées de l'existence d'un premier moteur et des causes finales c'est que, comme Descartes et comme bien d'autres, il estime suffisantes celles qu'il a indiquées ; c'est surtout qu'il croit et qu'il demande à ses disciples de croire à l'existence des dieux. Sur leur essence, il pose, avec les philosophes et les théologiens, qu'il faut les considérer comme parfaits. S'il est en désaccord avec eux sur ce qui doit constituer leur perfection, c'est qu'il la conçoit d'une façon originale et qu'il veut rompre avec tous ceux qui l'ont précédé, pour établir une religion nouvelle à la place de celle qui est morte avec l'indépendance des Grecs. Sans doute, les dieux n'ont pas formé le monde et ne le gouvernent pas. Mais les doctrines qui admettent la création constituent un véritable aveu d'ignorance en face du dualisme et du panthéisme.

Le pessimisme met en ligne des arguments formidables contre la Providence. Selon Aristote, Dieu ne connaît pas le monde. Enfin Épicure n'a refusé aux dieux toute action dans la production et la conservation des choses que pour maintenir leur perfection. On peut prétendre qu'il est allé ainsi contre son but, on ne saurait, pour cette raison, l'accuser d'athéisme.

Donc on ne peut contester l'existence d'une théologie épicurienne. Mais, avons-nous dit déjà, on nie la sincérité d'Épicure et on affirme, qu'en réalité, il a supprimé les dieux. En bonne logique, ce serait à ceux qui émettent une telle prétention à la justifier ; mais, comme le dit Gassendi : *celui-là seul qui peut scruter les reins et les cœurs serait capable de le dire*. Ce qu'ils ne peuvent faire est facile pour leurs adversaires. Épicure n'a pas vécu à une époque d'Inquisition, où, par le seul fait de nier l'existence des dieux, on pouvait être condamné aux peines les plus graves et même à la mort [1]. Au moment même où il fondait son école à Athènes, les habitants recevaient, comme un

1) Cf. Martha, *Le poème de Lucrèce*, p. 76 ; Hauvette-Besnault, *De Archonte, rege* ; Fustel de Coulanges, *La cité antique*, p. 122, 197, 230, 265.

Digitized by Google

dieu, Démétrius Poliorcète, et dans un chant composé en son honneur, ils disaient des autres dieux, ou qu'ils n'existent pas, ou qu'ils ne s'occupent pas des affaires humaines [1]. Comment les Athéniens auraient-ils su mauvais gré à Épicure de répéter ce qu'ils avaient chanté eux-mêmes? Épicure n'avait donc aucune raison de constituer une théologie à laquelle il n'aurait pas cru.

Bien plus, pour lui comme pour Pyrrhon et Zénon, la morale est la partie essentielle de la philosophie. Or, ce qu'il cherche avant tout c'est le plaisir, mais le plaisir défini par l'absence de douleur, ou mieux encore par l'ataraxie. Tous les textes nous montrent que l'idéal poursuivi par l'homme est réalisé dans la conception épicurienne des dieux; il n'y a pour nous qu'une chose à faire, c'est d'imiter, autant que nous le pouvons, leur existence exempte de soucis et de peines [2]. Ainsi la théologie domine le système, et en nous indiquant ce que sont les dieux et ce qu'ils ne sont pas, elle nous apprend ce que nous devons être, partant ce que nous pouvons réaliser, si nous voulons faire usage de notre liberté [3].

Mais nous n'avons pu établir l'importance de cette théologie qu'en faisant d'Épicure un croyant, un homme qui se laisse guider par la foi [4]. On comprend ainsi qu'il ne se soucie pas de former un système où tout se lie et s'enchaîne. Ce qu'il veut, c'est

1) Ce chant nous a été conservé par Athénée, VI, f. 253. Nous l'avons reproduit et commenté, p. 42 sqq. du travail en latin sur Épicure.

2) Diog., X, 136, 141, 144, 146, 151, 128, 133, 132, 123, 121, 133; Lucrèce, II, 640; III, 14, 323; I, 8 sqq.; Velleius ap. Cicér., *De N. D.*, I, 37; Cicéron, *De finib.*, I, 18, 19; II, 27.

3) Voir un jugement analogue dans Lange, *Ges. des Mater.*, I, 93 : « Ses dieux insouciants et exempts de douleur, personnifiaient en quelque sorte le véritable idéal de sa philosophie. » — C. Martha, *op. cit.*, 6 : « Épicure fit de la vie divine comme un idéal de la vie humaine »; 335 : « la théologie est le cœur du système où toute l'énergie s'est ramassée » : 364 : « La sagesse nous procure, selon Epicure, une vie semblable à celle des dieux. » — Crouslé, *op. cit.*, p. 211 : « La vie des dieux de Lucrèce est l'insensibilité parfaite et c'est aussi l'idéal que le sage épicurien se propose, qu'il le sache ou non. »

4) Les expressions de la lettre à Ménécée περὶ αὐτοῦ δόξαζε, *crois sur Dieu tout ce qui n'est pas en opposition avec son éternité et sa béatitude*, celles de Cicéron, *fidenter ut solent*, sont caractéristiques.

Digitized by Google

non pas une connaissance complète des dieux, comme la désirent les philosophes, mais une connaissance qui donne naissance à la piété, par laquelle on atteindra la vie bienheureuse. Nuit et jour il contemple cette perfection suprême ; plus heureux que le sculpteur et le peintre, qui ne sauraient modifier l'idéal rêvé par eux quand ils l'ont fait passer dans le marbre ou sur la toile, il peut sans cesse augmenter la perfection de son œuvre, et de plus en plus se rapprocher de ses modèles. Son enthousiasme n'est pas diminué, comme il le serait s'il ne suivait que la raison, par la vue des imperfections qu'il laisserait nécessairement dans ses conceptions ; il ne veut voir en Dieu que ce qu'il estime souverainement parfait, le reste est pour lui comme s'il n'existait pas. C'est un croyant, c'est un mystique, c'est véritablement le fondateur d'une religion nouvelle.

C'est d'ailleurs à la façon de ceux qui se proposaient de faire accepter aux Grecs des dieux nouveaux qu'il se présente à Athènes ; il a avec lui des étrangers, des femmes, des esclaves [1]. Comme les plus remarquables d'entre eux, il veut arracher ceux auxquels il s'adresse à leur misérable situation, et faire leur salut [2]. Aussi a-t-il une véritable théorie sur la conversion : il faut distinguer ceux qui vont tout seuls à la sagesse, ceux qui ont besoin d'un guide, ceux qu'on doit pousser et violenter (I, *Sen.*, Lettre 52). Une lettre de Cicéron à Trébatius et les vers de Lucrèce à Memmius nous montrent que les disciples cherchaient, comme leur maître, à convertir ceux auxquels ils s'intéressaient. Avant Sénèque, qui s'est si souvent inspiré de lui, il a été un *directeur de conscience*.

Épicure avait des tendances à se croire un être sacré. Ses disciples, comme cela est arrivé plus d'une fois aux fondateurs de religion, en ont fait un dieu. Colotès, Torquatus, Velléius, Philodème et Lucrèce égalent le maître qu'ils célèbrent aux dieux

1) Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs*, 5 : « Les thiases et les éranes étaient ouverts aux femmes, aux étrangers, aux personnes de condition ou d'origine servile. »

2) Cf. Senec., *Ad. huc.*, 28 et 10 : « Egregie mihi hoc dixisse videtur Epicurus : initium est *salutis* notitia peccati... Iste homo non est unus e populo, ad *salutem* spectat.

Digitized by Google

qu'il leur a fait connaître; ses paroles sont pour eux divines ou célestes, quelquefois même des oracles. Aussi acceptent-ils sans les discuter ses doctrines; les difficultés qu'il n'a pas soulevées, ils ne les voient pas; les objections qu'il n'a pas discutées ils les passent sous silence; les critiques mordantes et quelquefois peu justifiées qu'il adresse à ses adversaires, ils les répètent comme des articles de foi. Pendant plus de sept siècles, la doctrine prospère dans les pays les plus divers et on ne cite aucune hérésie : tous les historiens reconnaissent que les épicuriens se distinguent par leur fidélité aux doctrines du maître. L'histoire des philosophies ne nous fournirait pas un exemple analogue; à peine en trouverait-on dans celle des religions. C'est qu'Épicure ne procède pas comme les philosophes, c'est que, parmi les théologiens, il est un de ceux qui, s'appuyant le plus constamment sur la foi, n'ont guère à craindre les hérésies qui, presque toujours, proviennent de l'usage de la raison.

Les assemblées des disciples sont fréquentes et ressemblent à des fêtes religieuses; il y en a pour célébrer la naissance du maître. Dans une charmante épigramme, Philodème invite son ami Pison à assister à l'une d'elles : « On y verra, dit-il, des amis sincères, on y entendra des sons plus doux que tout ce qu'on nous vante de la terre des Phéaciens[1]. » La musique, dont les religions ont reconnu l'heureuse influence pour préparer leurs adhérents à écouter leurs enseignements, jouait ainsi un rôle considérable dans les réunions épicuriennes.

Non seulement Épicure a fondé une religion, mais il lui a donné des bases si solides qu'elle a duré plus longtemps que bien d'autres, en présence des philosophies rivales et des religions qui existaient au moment de son apparition ou qui prirent naissance par la suite.

En comprenant ainsi l'épicurisme, on s'explique aussi l'hostilité constante dont il a été l'objet; les philosophes l'ont combattu, parce qu'il ne tenait que très peu de compte de la raison; les partisans des diverses religions se sont montrés plus sévères pour

1) Cf. Martha, *Le poème de Lucrèce*, p. 349.

Digitized by Google

lui que pour toute autre philosophie, parce qu'ils ont senti confusément qu'il se plaçait surleur propre terrain, et que par conséquent, il avait pour disciples des hommes qui auraient dû figurer à leurs côtés et travailler à la propagation de leurs croyances.

F. PICAVET.

Digitized by Google

CORRESPONDANCE

OBSERVATIONS NOUVELLES

SUR L'EXÉGÈSE VÉDIQUE,

EN RÉPONSE A M. BARTH[1].

Depuis longtemps j'avais été informé par certaines rumeurs indiscrètes (les murs des cénacles les mieux fermés ont toujours des oreilles) que M. Barth préparait une « exécution » de mon premier volume sur le Rig-Véda et les Origines de la mythologie indo-européenne[a]. Le renseignement ne manquait pas de justesse ; l'éminent critique s'est efforcé de tenir parole dans le dernier numéro de la *Revue*. Dans cette réponse, que je sais gré à l'obligeante impartialité de son Directeur de vouloir bien accueillir, je laisserai de côté les aimables expressions de « saugrenu », « mystification », « tour d'escamotage », « longue et lamentable marche à l'absurde »[2], qui émaillent la critique de mon adversaire. Aussi bien, M. Barth m'accordera, je pense, que ces aménités n'ont pas en elles-mêmes une force démonstrative telle qu'il soit indispensable d'y répondre. Bornons-nous donc à examiner aussi froidement que possible les arguments que

1) M. Paul Regnaud a demandé que les pages suivantes, destinées à son prochain volume sur *Les premières formes de la religion dans l'Inde et la Grèce*, soient soumises aux lecteurs de cette *Revue*, en réponse aux critiques formulées par M. Barth, dans la précédente livraison, sur les travaux de M. Regnaud. On trouvera au bas des pages quelques notes de M. Barth, signées chaque fois de ses initiales. (*Avis de la Réd.*)

2) Sans parler de « l'idée fixe parfaitement compatible avec une grande finesse d'observation ». J'ai l'esprit éveillé et pénétrant (je paraphrase M. B.), donc je suis fou. Pendez-vous, M. Lombroso, vous n'auriez pas trouvé celle-là!

a) Je ne « préparais » rien du tout. Encore à la veille de rédiger mon Bulletin, j'étais à me demander si je parlerais des travaux de M. Regnaud, et, s'ils n'avaient pas paru en partie dans cette *Revue*, j'aurais certainement décliné la corvée. A. B.

Digitized by Google

M. Barth apporte à l'appui des épithètes de choix dont il a daigné honorer mon ouvrage.

Peut-être la montagne en mal d'enfant... Mais voyons tout de suite de quoi elle est accouchée [1].

*
* *

D'abord, une question de principes. — « Il s'agit donc, dit M. Barth à propos de l'exégèse védique, non de créer, en partant de ce qui est obscur, un système qui mette tout en question, mais de marcher prudemment du connu à l'inconnu, de ce qui est sûr à ce qui est douteux, et surtout de savoir se contenter de profits modestes. »

Voilà d'étranges paroles dans la bouche d'un homme qui poussait naguère l'hyperscepticisme en matière d'explication védique jusqu'à écrire ici-même [2] : « Une portion *notable* de ces vieux chants est en effet du *non-sens pur*, qu'elle le soit devenue pour nous à cause de notre ignorance ou par l'effet des vicissitudes auxquelles est soumise toute longue tradition, ou bien, comme je le suppose en beaucoup de cas, *qu'elle l'ait toujours été*. »

1) Pour déblayer le terrain, je ne m'occuperai que des critiques qui portent sur l'ouvrage où mes idées ont pris leur dernière forme, c'est-à-dire mon volume sur le Rig-Véda. On comprendra du reste, que je ne m'amuse pas à répondre à des chicanes sur la traduction comme locatif du génitif-locatif duel *pariksitos*.

A propos du lat. *creditum* qui, de tout temps, aurait été opposé à *debitum*, je ferai remarquer que M. B., comme beaucoup de savants dont l'éducation d'esprit s'est faite avant l'extension des théories évolutionnistes, se montre incapable de comprendre ce qu'on a si bien appelé la vie des mots, et comme quoi, auprès de leur acception *actuelle*, il convient toujours de tenir compte d'une signification antérieure qui les explique, au vrai sens du terme, et qui explique en même temps les choses qu'ils désignent.

Au fond, la mésintelligence scientifique qui nous divise repose sur le fait que, là où il ne voit que des expressions plus figées que l'encre dont on se servait il y a deux mille ans pour les écrire, j'ai le vif sentiment de l'horizon qui s'étend derrière et devant elles, du mouvement qui les anime, des rapports qui les relient, — toutes choses en quoi je fais consister le véritable objet de la philologie. Le reste n'est que pédantisme, dans l'acception étymologique du mot, et la négation même du progrès scientifique.

2) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXV, p. 335.

Digitized by Google

Quoi ! les Védas sont remplis de non-sens et vous vous faites le champion contre moi de la tradition qui prétend, à tort pourtant selon vous, donner un sens à ces non-sens.

Comment d'ailleurs ne comprenez-vous pas, n'admettez-vous pas, que si par hasard votre perspicacité était en défaut, que si ces non-sens apparents cachaient d'aventure une signification réelle, il est bon qu'un système d'interprétation différent de ceux qui d'après vous ont échoué jusqu'ici essaie d'arracher le mot de l'énigme?

Certes, je vous reconnais le droit de persister dans votre pyrrhonisme, mais je voudrais le voir conséquent et surtout je lui refuse absolument, au nom de la bonne logique, plutôt encore qu'en invoquant la bonne confraternité, de me traiter de haut en bas parce que j'ai tenté de substituer quelque chose d'affirmatif et de positif à vos stériles négations, quelque chose de rationnel et de systématique aux incohérences et aux absurdités des explications qui nous viennent de l'Inde [1].

Vous voulez qu'on avance pas à pas, prudemment, modestement; soit. Mais il faudrait démontrer d'abord que la voie où l'on est engagé est la bonne et qu'on réalisera de véritables progrès en la poursuivant. S'il en était autrement, comme tout l'indique (car vous ne nierez pas que depuis Rosen et Burnouf on pivote sur place ou pour mieux dire qu'on campe dans le gâchis), ne convient-il pas, au contraire, de passer hardiment outre la tradition brâhmanique et de sortir au plus vite du labyrinthe où l'on erre vainement depuis plus d'un demi-siècle?

Qu'aurait servi à la physique du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle de rester dans les souliers de celle du XVI^e^, si ce n'est à s'enfoncer un peu plus dans l'erreur? Nous en sommes là, hélas! en ce qui concerne

1) En somme, notre attitude réciproque est celle-ci : alors que M. Barth doute que les Vèdas (en notable partie du moins) soient *interprétables*, je me borne à douter qu'ils aient été bien interprétés, et j'agis en conséquence en essayant d'en tirer des explications nouvelles. Et c'est pourtant lui qui vient m'accuser d'agir en iconoclaste vis-à-vis de la philologie védique; comme si ses principes, dont il s'abstient prudemment d'indiquer les conséquences, n'étaient pas autrement dissolvants que les miens et s'ils n'atteignaient pas, en même temps que les textes, tout l'édifice philologique qui repose sur eux! N'est-ce pas le cas, ou jamais, de répéter le *quis tulerit Gracchum...*?

Digitized by Google

la philologie védique. Il est temps de couper le câble qui nous immobilise aux côtés de la vieille exégèse orientale, si nous voulons naviguer en bonne mer et cingler vers le port.

Pour ma part, j'ai eu du moins le courage de prendre une initiative qui me vaut vos invectives, auxquelles je n'attendais du reste avec tout ce qu'elles peuvent avoir de fâcheux pour moi dans l'esprit de vos fidèles, aussi malins que les miens sont « naïfs », et qui sont disposés à prendre tout ce qui sort de votre bouche pour parole d'Évangile.

*
* *

Le courroux de M. Barth a été particulièrement excité par l'audace que j'ai eue de rectifier (je dis bien *rectifier*) le sens travesti par la tradition d'un certain nombre de termes védiques. Voici sur ce point ma réponse à des gros mots que leur auteur n'a pas cru devoir prendre la peine d'étayer d'un seul argument. Est-ce que « tarte à la crème » ou « quadrature du cercle » ne suffit pas à tout?

Il est un point sur lequel tous les interprètes du Véda sont d'accord, au moins dans la pratique, puisque chacun d'eux a *son* lexique, c'est que le sens des mots védiques est à trouver, que la tradition indigène est, en ce qui les concerne, tout à fait indigne de confiance et que les seules ressources dont nous disposions pour dégager l'inconnue en pareil cas sont l'étymologie, les concordances indo-européennes et les contextes entendus d'après un *certain* système, car chacun aussi a le sien. Reste à savoir jusqu'où s'étend la partie du lexique védique qui requiert l'emploi d'une semblable méthode[1]. Suffit-il que les mots soient « des plus accrédités, des plus vulgaires, qu'ils aient fait souche et passé dans les dialectes » à l'époque brâhmanique, pour que le sens védique en soit sûr d'après ces formes de la tradition? Ou bien, peut-on admettre que la signification qui leur a été *attribuée*

1) Je rappelle que cette méthode est celle d'Eugène Burnouf dans son *Commentaire sur le Yaçna* et de M. Bréal dans ses *Tables eugubines*.

Digitized by Google

dans les écoles brâhmaniques a été le point de départ de tous ces développements, et qu'elle ne préjuge rien, par conséquent, sur leur valeur antérieure dans le Véda? Voilà la question dans toute sa netteté. Je l'ai tranchée par l'affirmative, non pas *a priori*, mais d'après des faits sûrs, comme la substitution du sens de « mortel » pour *mrta*, par exemple, au sens primitif de « mort ». M. Barth, lui, rejette mon hypothèse sans examen et la met du premier coup sur le pied du problème de la quadrature du cercle. Il me permettra d'en appeler à la science impartiale, réfléchie et indépendante, à celle qui demande des raisons et non pas des injures, et d'insister auprès de ceux qui la représentent pour qu'ils examinent sérieusement et méthodiquement une question qui me semble en valoir la peine [1].

*
* *

M. Barth parle de « ma méthode » d'une manière fort ironique; mais fallait-il l'aller chercher dans un opuscule vieux de quatre ans et qui, à tous les points de vue, est antérieur à mes idées actuelles [a]? Celle que j'ai suivie dans l'ouvrage qui fait le principal objet des critiques de M. Barth est exposée tout au long dans la préface, et surtout dans le passage suivant que je prendrai la liberté de soumettre aux lecteurs de la *Revue*, puisque mon contradicteur a cru devoir le passer sous silence : « Interpréter

1) La grande colère de M. Barth à la vue des changements de sens que je propose pour certains mots védiques est à la fois comique et touchante. Elle ressemble à celle d'un bon bourgeois qu'une expropriation inattendue vient chasser de la demeure où il a passé sa vie et déranger dans toutes ses habitudes. Pareil événement est sans doute extrêmement fâcheux et l'on comprend l'indignation particulière que l'on éprouve contre le premier qui vous en apporte la nouvelle. Mais que sert de crier, si c'est une nécessité qui s'impose! et j'ai bien peur pour M. Barth qu'avant peu il ne soit obligé de reconnaître, au moins dans son for intérieur, qu'il y a d'autres choses dans les Védas et la langue védique que n'en rêvait *sa* philologie.

a) J'avais à retracer « l'évolution » de la méthode de M. Regnaud, parce que j'écrivais pour la *Revue* où cette évolution avait été communiquée au public, et que M. Regnaud avait exprimé la crainte que si je n'avais rien compris alors, c'est que j'étais déjà un peu gâteux. Je sais bien que la théorie de M. Regnaud « évolue » sans cesse; malheureusement les fruits sont toujours les mêmes. A. B.

Digitized by Google

les cas des mots déclinables d'une manière uniforme et en strict rapport avec leur valeur la plus généralement admise; ne considérer *a priori* comme adverbes ou prépositions que les très rares indéclinables de la langue des Védas; se persuader que cette langue ne connaît pour ainsi dire pas de noms propres et que la plupart de ceux que l'on regarde comme tels ne doivent ce titre qu'aux préjugés évhéméristes des lexicographes et des traducteurs; ne supposer le texte corrompu ou entaché d'une irrégularité quelconque qu'après avoir acquis la certitude absolue qu'il est inintelligible sans correction; observer avec soin les coupes prosodiques comme éléments de ponctuation et sûrs indices de l'endroit où les phrases se terminent; préciser les sens vagues et rectifier ceux qui sont inexacts, à l'aide simultanée de l'étymologie, des exigences du contexte et de l'esprit général des conceptions védiques. » — Sans doute tout cela est comme la quadrature du cercle et ne se discute pas [a]!

*
* *

La grosse discussion, la seule qui serre de près les choses, est celle des pages 210 et 211. Elle tourne autour de cette question : le soma védique était-il inflammable? M. Barth soutient que non et s'écrie à ce propos : « M. Regnaud a donc lu le livre de M. Hillebrant et il n'a pas déchiré le sien! » Il est inouï qu'un critique le prenne sur ce ton quand il est si facile de lui prouver que ces objurgations portent à faux, et qu'il ignore les pièces les plus importantes du procès. Qu'est-ce donc que ce texte que je prends au hasard dans le neuvième mandala du Rig-Véda (5,1), à côté de cent autres semblables : *samiddho... pavamâno vi râjati* « (le soma) pavamâna ALLUMÉ brille « traduction de Grassman et Ludwig) [b]? Et cet autre, qui répond si bien à l'assertion de M. Barth, que « nulle part dans aucun texte il ne nous est dit clairement que le soma est la nourriture d'Agni », RV., I, 95, 14,

a) Non, cela n'est pas comme la quadrature du cercle. C'est un mélange de règles justes et de décisions arbitraires. Le tout dépend de l'application. A. B.
b) Que M. Regnaud regarde aux vers suivants et voie si la description de ce Pavamâna peut décider de la nature chimique d'un liquide. A. B.

Digitized by Google

— *yat samiddhah sve dame somâhuto jarase* « (O Agni) lorsque *baigné par le soma* dans ta demeure, tu crépites allumé[a] ? » N'est-ce pas s'insurger contre l'évidence de nier, en présence de pareils témoignages, que le soma (huile, graisse, essence ou alcool, car la seule chose que nous en sachions, c'est que c'était un liquide) brûlait sur l'autel et alimentait le feu sacré ?

***

Il s'agit (pour moi), au dire de M. Barth, de faire de l'étymologie d'après des théories linguistiques dont les linguistes ne veulent pas, le tout sans grand souci des règles *élémentaires* de la philologie.

Tout cela parce que j'ai rapproché la partie radicale *daks* (de *daksinâ*), de *dâç-daç*[1] et que « d'un trait de plume » j'identifie *prsta* à *prstha*[b] ! Qui ne sera frappé de la disproportion avec le grief des termes dans lesquels l'accusation est formulée ? Quel est d'ailleurs le linguiste assez court de science et assez étroit d'esprit pour ne pas admettre le rapport de *ç* avec *ks* et la possibilité, je dirai même la fréquence, de la désaspiration d'une aspirée ?

***

Les auteurs des Védas, ou plutôt les sacrificateurs, seraient, d'après moi, « des souffleurs courbés sur leur grand œuvre, mais un grand œuvre qui paraît être sans but ».

En attendant que je rende raison de leur besogne à M. Barth, qu'il me permette de lui demander quel but poursuivaient les Vestales en entretenant le feu sacré, si ce n'est son entretien même ?

1) M. Barth nie l'existence de la forme faible de cette racine. Alors *dacasy* dans *daçasyan* n'en dérive pas !

a) Que M. Regnaud jette de l'eau dans le feu ; le feu crépitera. A. B.
b) « L'accusation » ne porte pas que sur ces deux exemples. Je n'ai pas dit que l'*â* de *dâç* ne puisse pas devenir bref dans la dérivation ; mais M. Regnaud donnait celle de *dakshinâ* comme « certaine ». Sur le terrain sanscrit, *daçasy* est dérivé de *dâç*. A. B.

Digitized by Google

*
* *

M. Barth demande comment il pourra me prouver, si je ne veux pas le voir, que *tam mâ sam srja varcasâ* signifie « Agni, accorde-moi de l'éclat »? — Mon Dieu, d'une façon bien simple : je ne suis pas aussi rebelle qu'il le croit aux bonnes raisons. Il lui suffira pour cela de me démontrer d'abord : 1° que la formule en question est sans rapport avec celles de RV., IX, 66, 21, et X, 128, 1 ; 2° que la première de celles-ci : *agne pavasva... asme varcah* ne signifie pas « ô Agni, allume ce *varcas* qui est à nous (ou pour nous) » et la seconde : *mamâgne varco viharesv astu vayam tvendhânâh,... pusema* « O Agni, que le *varcas* de moi soit dans mes oblations; puissions-nous te faire croître en t'allumant (en te nourrissant de combustibles). » S'il n'y parvient pas, je me crois en droit de m'en tenir à ma traduction qui s'appuie, comme on le voit, sur plusieurs passages parallèles, alors que la sienne ne repose que sur une apparence qui peut être trompeuse et sur une tradition que tout le monde, et M. Barth le premier, a prise en faute à tout pas de chemin[a].

*
* *

M. Barth, qui est grand ennemi de l'à-peu-près, comme on sait, traduit, RV., I, 23, 22, *idam âpah pra vahata yat kim ca duritam mayi yad vâham abhidudroha yad vâ çepa utânrtam*, de la manière suivante : « Elles entraînent tout ce qui est en moi de mauvais, tout ce que j'ai commis de violent, tout ce que j'ai juré faussement. »

D'abord s'agit-il d'un sacrifice ordinaire ou d'une ablution purificatrice? J'ai résolu la question par la première hypothèse en m'appuyant sur l'analogie de tous les hymnes védiques dont le but est sûr, et sur ce fait particulier qu'Agni est invoqué à la suite des eaux à la fin de l'hymne. M. Barth paraît être parti de l'hypothèse contraire qu'il était tenu, ce semble, de justifier.

a) Je ne puis dire, de ces deux nouvelles traductions, que ce que j'ai dit de la première. A. B.

Digitized by Google

Duritam signifie étymologiquement « ce qui va mal », ou « ne va pas » et, traditionnellement, « péché ». Il serait bon de montrer que la tradition a raison ici contre l'étymologie.

Yad vâham abhidudroha signifie « ce que j'ai opprimé » et, non pas, « la faute que j'ai commise en opprimant ». Je passe condamnation sur *çepe*; ni moi ni M. Barth ne savons exactement ce que le mot veut dire. J'ai proposé une hypothèse admissible, quoique douteuse, et je l'ai donnée comme telle. Il faut être aussi hostile que M. Barth pour parler à ce sujet de tour d'escamotage. L'escamoteur se garde bien de donner spontanément prise au doute [a].

***

Il me serait trop long de prouver à M. Barth à l'aide de tous les passages qui peuvent concourir à le faire, que *prajâ* peut signifier la descendance que le sacrificateur obtient en produisant la transformation de la libation en feu sacré. Mais l'idée est-elle si anti-védique qu'on soit en droit de la rejeter sans discussion [1]?

Même observation sur *âyus*, qui désigne la vigueur que le sacrificateur procure à Agni (et qui est sienne par conséquent), au moyen de la libation.

***

M. Barth prétend que ce n'est pas dans les textes que j'ai appris que *prthivi... yacha nah çarma saprathah* signifie « libation, fais couler notre libation qui s'étend ». Je me permettrai de lui demander où sont les textes qui ont appris à M. Grassmann, par exemple, que cette même phrase signifie « Terre, étends vers nous une protection étendue », ce qui est positivement absurde

1) M. Barth contestera-t-il que les *isas* (R. V., VI, 52, 16, etc.), soient un nom de la libation et que, quand on les qualifie de *prajâvatis*, on veuille dire autre chose qu'elles ont le feu sacré pour progéniture? L'explication « qui procure de la descendance » pour *prajâvat* est absolument contraire à l'usage. Jamais le suffixe *vant* ne signifie qui donne; il est uniquement possessif.

a) J'ai cité tout le contexte de M. Regnaud. Il est évident d'ailleurs qu'en appelant son explication de *çepe* « un escamotage », je n'ai pas voulu mettre en doute sa sincérité. M. Regnaud n'est que trop convaincu! A. B.

Digitized by Google

si nous n'admettons pas *a priori* le culte de la terre et ce qui s'ensuit. Or j'ai opposé à l'hypothèse de ce culte (qui n'est qu'une hypothèse) la traduction de l'hymne v, 84, où la prétendue *prthivî* terre est qualifiée de *vicârinî* « qui va çà et là[1] » et de *pravatvatî* « qui coule ». C'est moi sans doute qui suis hanté par « l'idée fixe », quand je trouve qu'il est impossible qu'un mot qui signifie terre reçoive de pareilles épithètes [a].

*
* *

J'ai « jeté par dessus bord toute philologie ». — Qu'est-ce que M. Barth entend par là [b]? — La tradition brâhmanique? Croit-il à son infaillibilité? — L'exégèse occidentale? Laquelle? *Quot capita tot sensus.* — Les principes grammaticaux ? Conteste-t-il ceux que je rappelais tout à l'heure ? — Mes quelques étymologies? Qu'il daigne indiquer celles qui, en outre de *daksinâ* et de *prstha*, lui paraissent mauvaises [c]. — Mes traductions? J'ai discuté toutes celles qu'il incrimine et je crois pouvoir dire que je lui ai répondu victorieusement. Quand on va au fond des grands mots de mon critique, on ne trouve que vent et néant.

*
* *

M. Barth veut « couper court à cette légende de l'héritage de Bergaigne ».

Il est, en effet, mieux en situation que personne pour savoir

1) Grassmann s'en est tiré pour *vicârini* en tournant par le passif, « (la terre) sur laquelle on circule » et pour *pravatvatî* en inventant une signification (qui a des montagnes) pour la circonstance. — Ceci n'est sans doute pas de l'escamotage!

a) *Pravatvati* ne signifie pas « qui coule ». *Prithivi*, dans cet hymne, est distinguée de *bhûmi*, « le sol ». L'hymne, d'ailleurs, est obscur, et ce n'est pas avec ce qui est obscur qu'il faut éclaircir ce qui est clair. A. B.

b) Quand on se débarrasse purement et simplement de la tradition, chaque fois qu'elle gêne, — quand on décide, par exemple, que *âji*, « course », signifiera « libation », parce qu'il vient de *aja* « bouc », et désigne « le beurre », et cela en présence de locutions traditionnelles comme *âjim aj*, « courir une course », locution dont l'un et l'autre terme est rigvédique, — on fait de l'étymologie bonne ou mauvaise, mais on « a jeté toute philologie par dessus bord ». A. B.

c) Mais toutes celles de la longue liste que j'ai données et bien d'autres encore. Possibles en soi ou non, elles sont mauvaises, parce qu'elles sont arbitraires et déplacées. A. B.

Digitized by Google

que ce n'est pas moi qui ai hérité du regretté savant[1]; seulement ce que je ne me lasserai pas de redire, ce qui n'est pas de la légende, ce que la plus insigne mauvaise foi ne saurait nier, c'est que « ma méthode » a trois points importants de communs avec celle de Bergaigne : 1° les hymnes védiques concernent uniquement le sacrifice; 2° les mots védiques n'ont qu'une acception principale ou maîtresse à laquelle se rattachent étroitement les autres, s'il y en a; 3° le style védique est souvent en énigmes ou en métaphores qui déguisent le sens véritable des textes.

Je comprends, et tous ceux qui sont au courant de certaines choses le comprendront avec moi, qu'on songe à m'atteindre en niant contre toute évidence la réalité de ces rapports : il n'y a pires aveugles que ceux qui ne veulent pas voir. Ce que je comprends moins, c'est qu'on n'hésite pas à frapper Bergaigne du même coup. Ses idées n'ont pas trouvé de si nombreux adeptes pour qu'il n'y ait pas injustice envers sa mémoire à refuser de reconnaître l'accord qui s'est établi à certains égards entre elles et les miennes.

M. Barth en termine avec moi par le charitable souhait (nul n'ignore qu'il se croit charge d'âmes) que « l'école qui se forme autour de moi soit peu nombreuse, sans quoi nous pourrions, ajoute-t-il, nous attendre à en voir de belles. »

Ce n'est pas la première fois que M. Barth s'essaie à la géné-

1) Comment, dans l'ardeur même de ses ressentiments contre moi, M. Barth a-t-il pu se laisser aller à dire à ce propos que « depuis des années je n'avais plus rien de commun avec Bergaigne »? De quel droit, d'après quoi, cet homme si précis, si bien informé, si soucieux des convenances, vient-il se porter garant d'une erreur qui touche du reste à des particularités d'ordre intime et personnel. La vérité est que, trois jours encore avant la catastrophe qui l'a enlevé, Bergaigne m'écrivait dans les termes les plus amicaux me disant qu'il regrettait de n'avoir pu s'arrêter à Lyon pour me voir. Ceci n'intéresse guère la galerie, mais pourquoi m'obliger à le publier *a*?

a C'est M. Regnaud qui introduit ici des choses qui ne regardent pas la galerie. Ce que j'ai voulu dire, c'est que Bergaigne et lui n'étaient plus en communauté scientifique. Quant au reste, je sais ce que j'ai à penser, mais je n'en parle pas. Je sais très bien aussi que M. Regnaud s'est emparé de certains principes de Bergaigne pour les outrer. C'est probablement ce que M. Pischel, dans un article postérieur au mien, entend exprimer en disant que « M. Regnaud est monté sur les épaules de Bergaigne ». A. B.

Digitized by Google

reuse tâche de décourager mes élèves[1] et j'avouerai que, de toutes ses attaques, celle-ci, qui met des tiers en cause, est la seule à laquelle je sois sensible. Heureusement que, ni eux ni moi, ne redoutons les croquemitaines et les ardélions qui montent la garde d'office autour de prétendus dogmes auxquels ils ne croient même pas. Du reste, M. Barth prévoit juste : il en verra de belles s'il entend par là cette abomination de la désolation qui consiste à montrer qu'il y a dans les Védas autre chose que « de purs non-sens », ou les étrangetés qu'y ont trouvées les brâhmanes, ce qui revient à peu près au même.

*
* *

P. S. — Dans le compte rendu de M. Barth, les éloges hyperboliques qu'il accorde à l'ouvrage de M. Hillebrant servent en quelque sorte de repoussoir et d'antithèse à ce qui concerne le mien. Autant celui-là est parfait (tout ce qui vient d'Allemagne ou d'Angleterre ne manque jamais de l'être pour lui), autant le mien est méprisable et digne du cabinet. Que dis-je du cabinet? J'aurais dû le déchirer sans pitié après la lecture du chef-d'œuvre du professeur de Breslau. Que nous apprend donc de nouveau et de si sûr ce merveilleux ouvrage? Que « Soma dans tout le Véda désigne la lune conçue comme le récipient du soma céleste, de la nourriture des dieux, dont le soma terrestre, celui qu'on leur offre dans le sacrifice, est le symbole ici-bas. »

Je n'ai pas besoin de dire que je suis et reste aussi loin que possible des idées de M. Hillebrant ; seulement, je voudrais en exposer la raison aussi brièvement que possible, ne serait-ce que pour faire voir pourquoi j'ai cru bon de prendre le temps de la

1) Cf. *Revue critique*, nouvelle série, t. XXVII, p. 361, sqq.[a].

a) Cet article, je l'ai fait à mon corps défendant, parce que, avant lecture du travail, à la demande repétée de M. Regnaud, je lui avais promis de le faire. Je n'ai aucune animosité contre M. Regnaud, et, depuis bien des années, j'évite de m'occuper de lui. Il sait bien que, si j'étais à l'affût des occasions de lui être désagréable, ses précédentes publications m'auraient fourni ample matière, mais, dans le cas présent, c'était un devoir de dire, et je le répète ici, qu'il n'y aurait de profit pour personne, pour M. Regnaud moins que pour tout autre, à ce que ses idées fissent école. A. B.

Digitized by Google

réflexion avant de consentir au cruel sacrifice que M. Barth attendait de moi.

L'identification du soma et de la lune est indéniable, mais la question est de savoir comment elle s'est produite. Nous venons de voir l'explication qu'en donne M. Hillebrant; il est permis toutefois de douter qu'elle soit la bonne pour une foule de raisons, dont la moindre n'est pas qu'elle est hypothétique et qu'elle ne repose sur aucun texte qui nous l'indique nettement.

Il en est autrement de l'idée que l'identification dont il s'agit est le résultat d'une comparaison que nous trouvons exprimée en toutes lettres dans différents passages du Rig-Véda, par exemple, au vers VIII, 71, 8, *yo apsu candramâ iva somah*, « le soma qui est comme une lune dans les eaux ». Il s'agit évidemment, comme le prouve tout le 9e mandala, du soma *samiddha* ou *pavamâna* qui brille sur les eaux obscures de la libation, comme la lune dans la nuit.

Si nous essayons de comprendre maintenant le premier hémistiche du vers I, 105, 1, *candramâ apsv antar â suparno dhâvate divi*, nous nous trouvons en présence de ce sens énigmatique : « La lune dans les eaux vole oiseau dans le ciel. »

Nous pourrions dire, comme M. Barth, que c'est du pur non-sens et passer outre; mais avant de prendre ce parti désespéré, tentons d'appliquer au problème, sinon les règles sacro-saintes de la philologie (?), du moins celles du sens commun. Peut-être arriverons-nous par là à le résoudre.

Nous présumerons d'abord que, puisqu'il s'agit d'un hymne liturgique, il doit s'appliquer au sacrifice et, en second lieu, que *candramâs* pourrait, comme c'est souvent le cas dans le style védique, impliquer une comparaison qui était explicite dans le passage précédemment cité. Ces deux considérations nous feront traduire ainsi le premier pâda : « la lune-soma dans les eaux (de la libation) ». En appliquant un raisonnement analogue à ce qui suit et en nous rappelant qu'Agni est souvent comparé explicitement ou implicitement à un oiseau, nous en arriverons à cette interprétation hypothétique, comme toutes les interprétations, mais extrêmement vraisemblable : « La lune(-soma), qui est

Digitized by Google

dans les eaux de la libation, vole oiseau(-Agni) dans le ciel. » Ce qui revient à dire que « le feu du sacrifice, qui a le pied dans les eaux, s'élève dans les airs », sens éminemment admissible dans la circonstance, mais qui nous met aussi loin que possible de la lune de M. Hillebrant et de son prétendu rapport avec le soma dont elle serait le réceptacle.

Même explication pour x, 85, 19 : *bhâgam devebhyo vi dadhâty âyan... candramâs.* « La lune(-soma) en se mouvant distribue leur part (de nourriture) aux dieux. »

Et encore III, 32, 9 : *yaj jâto apibo ha somam na... indra... ta ojo... mâsâh.., varanta.* « O Indra, après être né, tu as bu le soma, les lunes(-somas) n'ont pas enveloppé ta force (ce qui te donne la force, le soma lui-même) »; c'est-à-dire, ils l'ont laissé aller jusqu'à toi, ils te l'ont offert.

Sans fanfaronnade, je me fais fort d'expliquer d'une manière aussi rationnelle et, sans plus d'ahan ni d'escamotage, les trente passages environ du Rig-Véda qui contiennent les noms certains de la lune (*candramas, mâs, mâsa*).

J'ignore si ces explications, dont il serait difficile, je crois, de contester, soit l'exactitude grammaticale, soit la consistance logique, auront l'heur de plaire à M. Barth. Dans tous les cas, elles lui feront voir, j'espère, pourquoi, même après avoir lu M. Hillebrant, je n'ai pas cru devoir déchirer mon livre. Plus d'un lecteur pensera sans doute, avec moi, qu'ici comme souvent, patience valait mieux que précipitation et que les certificats, celui-là d'excellence, celui-ci d'indignité, délivrés simultanément par M. Barth au livre de M. Hillebrant et au mien, ne donnent peut-être pas le dernier mot de la question.

*
* *

Toute la discussion sur *çraddhâ* est extraordinaire. Pourquoi donc ce mot, d'après l'analyse que j'ai indiquée, ne signifierait-il pas « ce qui pose constitue le don », c'est-à-dire le don même?

Pourquoi donc le dérivé *çrâddhâ* ne voudrait-il pas dire, comme

Digitized by Google

les Hindous eux-mêmes l'ont pensé, « (la cérémonie) relative au don, où il y a don »?

« *Çraddhâ* n'a jamais signifié « don » depuis qu'il y a des langues dans l'Inde », dit M. Barth. — C'est répondre à la question par ce qui est en question. Le mot est védique et a été interprété par les brâhmanes. Leur explication est-elle bonne ou mauvaise? voilà ce qu'il s'agit de savoir.

« Aucun védiste n'empruntera les traductions de M. Regnaud. » — Je n'accepterai celle d'aucun védiste qui rendra *çraddhayâgnih sam idhyate* par « Agni est allumé avec foi, » attendu que la foi [1] n'est pas un briquet et, qu'avant d'admettre les non-sens védiques chers à M. Barth, je cherche les sens philologiquement et rationnellement possibles, dussent en pâtir les sens absurdes que les brâhmanes ont proposés et sur lesquels ils ont vécu.

*
* *

M. Barth ne s'occupera plus de moi et cela se comprend puisqu'il m'a « exécuté ». Je lui soumettrai néanmoins, à tout hasard, la question suivante, qui n'est peut-être pas indigne de sa haute compétence. Est-il aussi convaincu que les brâhmanes, et à leur suite MM. Roth, Grassmann, Ludwig et *tutti quanti,* qu'il y a bien deux mots védiques *sâman*, homophones, mais de sens différents, et dont le premier fait partie des dérivés de la racine *sâ* ou *san* « acquérir », d'où sa signification de « richesse, bien » (venant du sacrifice), c'est-à-dire l'oblation, tandis que l'autre, dont l'origine et la parenté sont inconnues, voudrait dire « chant »? Je crains bien de le scandaliser rien qu'en lui posant une question pareille. Mais je le supplie, pour une fois, de souscrire à ma requête et de vouloir bien examiner si tous les passages où l'on attribue à *sâman* le sens de chant ne pourraient pas se ramener à l'analogie de RV., VIII, 87, 1, *indrâya sâma gâyata* « chantez le

1) L'amphibologie qui consiste à voir l'idée de « avec foi », c'est-à-dire « en ayant la foi », dans l'instrumental *çraddhayâ* est un néologisme de signification ou, mieux encore, un gallicisme; *cf.* ci-dessus p. 350 sur la méthode.

Digitized by Google

sâman pour Indra », c'est-dire « annoncez-lui l'oblation »; *cf.* du reste la construction inverse de VIII, 50, 8, *indram gâyanto' vase*, « appelant Indra pour (ou à) l'*avas* », quel que soit du reste le sens que l'on attribue à ce dernier mot.

Je ferai remarquer, dans tous les cas : 1° qu'en ce qui regarde au moins le passage cité, l'erreur des brâhmanes et de ceux qui les ont suivis est évidente, quoiqu'il s'agisse d'un mot qui remplit toutes les conditions requises, d'après M. Barth, pour que le sens traditionnel n'en puisse être suspect; 2° que je ne demande autre chose que l'application de la méthode bien connue de Bergaigne, laquelle se trouve merveilleusement justifiée, selon moi, dans la circonstance; 3° que, s'il fallait en arriver à reconnaître qu'il n'y a en réalité qu'un *sâman* signifiant « acquisition, richesse ou oblation », il y aurait nécessité à conclure en outre (et c'est ici qu'est l'extrême importance de la chose) que, non seulement le recueil du Sâma-Véda est postérieur aux textes du Rig-Véda et à l'erreur des brâhmanes [1], mais que tout le rituel qui en dépend est également post-védique (ce qu'il faudrait admettre *a fortiori* pour celui de l'Atharva, etc.) [a].

Paul Regnaud.

1) Erreur qui s'explique par l'influence du contexte : *gâyata* dans le passsage cité, a évidemment entraîné l'attribution du sens de chant pour *sâman*.

a) Je traduis les deux passages cités par « chantez un sâman pour Indra » et « chantant Indra pour (obtenir son) secours », parce que « chanter l'oblat on » pour « annoncer l'oblation », ne me paraît ni védique, ni sanscrit, et que le *Rig-véda* a, comme toute la littérature postérieure et exactement dans le même sens, il faudrait être aveugle pour ne pas le voir, le mot *sâmagâ*, « chanteur de sâman ». J'ajoute que, dans plusieurs passages où d'autres donnent à *sâman* le sens de « possession, richesse », je préférerais le sens technique d'hymne; mais qu'il en reste un bon nombre où cette signification est impossible. Dans ces cas, je fais comme les *tutti quanti*, j'admets, avec toute la tradition, un homophone. La conclusion finale est encore un bel exemple de la façon dont M. Regnaud tranche les questions historiques. A. B.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Medum, by W. M. Flinders Petrie, with chapters by F. LL. Griffith, Dr A. Wiedemann, Dr W. J. Russel, F. R. S., and W. E. Crum (London, David Nutt).

The Festival-Hall of Osorkon II in the great temple of Bubastis (1887-1889), by Edouard Naville, tenth Memoir of the Egypt exploration fund (London, Kegan Paul, Trench, Treubner and Co).

I. Les deux ouvrages dont j'ai à entretenir les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* sont remarquables à plus d'un titre et montrent, à qui veut comprendre, ce que l'on peut attendre des fouilles en Égypte, lorsqu'elles sont faites avec méthode, conduites avec esprit de suite, entreprises dans le seul but d'être utiles à la science, et non pour déterrer des antiquités qui auront une valeur marchande, sans respect pour celles qui n'ont qu'une valeur scientifique. Le premier de ces ouvrages a une portée scientifique qui va beaucoup plus loin que le point de vue restreint auquel je dois me placer, et le second donnerait lieu à des dissertations où l'histoire des religions n'aurait rien à voir : on comprendra que je m'en tienne seulement ici à ce qui peut intéresser les lecteurs particuliers de la *Revue*.

Le *Medum*, nous écrivons *Meïdoum* en français, est le résultat des fouilles entreprises par M. Petrie en Égypte pendant l'année 1891-92. Depuis plus de dix ans déjà M. *P.* passe chaque année en Égypte six ou sept mois qu'il consacre à fouiller le sol de la vallée du Nil. Après avoir débuté par les Pyramides, il a découvert le site de Naucratis et ses temples, il a repris les fouilles de Mariette à Tanis, il est monté jusqu'au Fayoum où il a fait les plus heureuses découvertes, et dans l'année que je viens de mentionner il s'est attaqué à la pyramide de Meïdoum et au petit cimetière qui l'entourait. Encore ici il arrivait après ceux qui l'avaient précédé, après Mariette, après M. Maspero, et les recherches faites avant lui ne l'ont point découragé, fort heureusement pour la science. J'ose croire que des recherches entreprises comme les siennes, sous une surveillance immédiate et incessante, auront toujours plus de succès que les recherches officielles de l'administration et de la Direction des Musées égyptiens, car les directeurs ne peuvent pas toujours être sur les lieux des fouilles, ils ne peuvent employer que de grossiers fellahs conduits par des *reis* plus ou moins fidèles, et l'on peut dire qu'en général une bonne moitié des choses intéressant

Digitized by Google

les égyptologues est détruite par la bêtise et la convoitise des ouvriers employés aux fouilles. M. P. au contraire, comme son collègue M. Naville, étant toujours sur les lieux, mettant lui-même fort souvent la main à la pâte, comme on dit vulgairement, ne se laissant arrêter par aucune difficulté, il est très compréhensible qu'il arrive à d'autres résultats.

Persuadé avec raison que toute pyramide avait, comme l'on dit, son temple, où l'on rendait un culte à celui dont le corps était renfermé dans la pyramide, M. Petrie a cherché le temple de la pyramide de Meïdoum, c'est-à-dire la chapelle où, pour rendre au mort le culte que tout Égyptien devait à ses ancêtres, l'on venait visiter le mort et lui apporter les provisions nécessaires pour continuer sa vie au sein même de la mort. Ce temple n'avait pas été trouvé, et M. P. l'a rencontré presque intact, enseveli sous une masse de décombres. Les murs en étaient complètement nus; mais, par bonheur, certains visiteurs de l'Ancien Empire, de la XII^e^ dynastie comme de la XVIII^e^, avaient tracé sur les murs des inscriptions, des *graffiti* comme on les nomme, au courant de leur calame et dans ces inscriptions revenait plusieurs fois le nom de Snéfrou, le dernier pharaon de la III^e^ dynastie. Du coup, voilà donc une pyramide certainement plus ancienne que la grande pyramide de Gizeh, bâtie par le successeur de Snéfrou, Khoufou, le Khéops des Grecs. Peu importe que d'autres pyramides attribuées au même pharaon soient mentionnées par des textes comme étant placées en d'autres endroits; ce qui est important, c'est que la pyramide de Meïdoum soit bien l'une des pyramides de Snéfrou et l'on ne peut plus en douter à l'heure qu'il est. Ainsi tombe l'une des théories spécieuses qui sont aujourd'hui à la mode et qui réduisait les anciens Égyptiens à une sorte d'inéluctable nécessité de faire ce qu'ils faisaient suivant certaines règles que l'on découvre de nos jours et qui n'auraient laissé aucune initiative aux hommes du premier empire égyptien. Cette théorie voulait que plus les pyramides montaient vers le sud, plus elles étaient récentes, que même la ville de Memphis dont la fondation est attribuée à Ménès, le premier roi de la I^re^ dynastie, s'était déplacée au cours des siècles, depuis Gizeh jusqu'à Abousîr, afin de faciliter l'explication trouvée par un bel esprit de l'égyptologie : et voilà que la plus ancienne pyramide connue se trouve au sud-est du Fayoum. Je souhaite que cette preuve mette fin à ces théories hasardées, mais je ne l'espère point, car le cerveau des égyptologues restera toujours une mine féconde d'où les systèmes sortiront tout créés, tout raisonnés, et cette mine est inépuisable.

Ce que j'admire surtout en M. P., c'est sa méthode. Rien n'est perdu pour lui; il ne chasse point les hiéroglyphes comme tant d'autres, il croit que le plus petit monument a son prix, que les morceaux informes des poteries les plus grossières et les plus brisées, les outils en silex, les instruments en métal, la forme des hiéroglyphes, leur coloration, tout en un mot est précieux et, je dois le dire, il a mille fois raison. L'on ne doit, ou plutôt, l'on ne devrait quitter un monument qu'après l'avoir étudié sous toutes ses faces et non pas

Digitized by Google

seulement pour les hiéroglyphes qu'il peut contenir. Mais pour cela, il faut être éminemment patient, éminemment instruit, il ne faudrait pas croire que toute l'égyptologie se borne à reconnaître une forme grammaticale, à déterminer plus ou moins le sens d'un mot, à se livrer à des considérations plus ou moins justes sur l'histoire des mots, de leur formation, de leur prononciation : c'est là le petit côté de l'égyptologie et un historien vraiment digne de ce nom ne saurait s'en tenir là. Les faits ne doivent servir qu'à éclairer l'histoire des idées et des coutumes, l'histoire de la civilisation sous toutes ses formes, comme les illustrations d'un livre : ils ne sont que la chaîne de l'histoire, il y faut joindre la trame. Entendue de la sorte, l'histoire prend une autre ampleur que celle que lui peut donner l'histoire étriquée qui est encore à la mode de nos jours. Pour nous en tenir à l'Égypte, en quoi peut-il être intéressant pour nous de connaître l'heure de la naissance ou de la mort des plus grands pharaons? de savoir qu'en tel jour ils firent massacrer des milliers d'individus qui étaient aussi des hommes au même titre qu'eux? Ce qu'il importe avant tout de connaître, ce sont les idées qui rendaient possibles de pareilles hécatombes humaines, et surtout les idées religieuses qui dominent en ce point toutes les actions des hommes. M. *P.* m'a bien l'air d'entendre l'histoire de cette façon, et je l'en félicite hautement. Ses travaux sont des plus importants dans cet ordre de faits; ils laissent bien loin en arrière ceux qui ne roulent que sur des traductions plus ou moins imparfaites, et surtout ceux qui n'ont d'autre mérite que de se trouver à côté de travaux vraiment scientifiques.

Ce n'est cependant pas à dire que tout soit parfait dans l'œuvre de M. *P.* Ses intentions et ses convictions sont excellentes ; mais si je passe à la manière dont elles nous arrivent dans son ouvrage sur *Medum*, je ne puis m'empêcher de trouver que l'exécution a faibli. Certains de ses jugements me paraissent un peu trop absolus et j'ai peur qu'il n'y ait quelques erreurs, légères à la vérité, dans les explications qu'il donne des planches de son volume. Ces planches, malgré le soin que l'auteur dit avoir pris de respecter les dessins originaux, ne sont point un modèle d'exactitude, tant s'en faut, mais c'est sans doute là un point qui est plus à la charge du dessinateur des planches que de M. Petrie lui-même. Les dessinateurs européens sont encore bien loin de faire des œuvres aussi vivantes que les Egyptiens, parce qu'ils ne veulent point faire l'apprentissage qu'ils devraient faire et surtout parce qu'ils ne veulent point y consacrer le temps nécessaire. Tous les ouvrages publiés dans ces derniers temps ont de graves défauts à ce point de vue. Les dessinateurs comme Prisse d'Avennes, ou comme Nestor Lhôte, seront toujours très rares. Mais ce qui est bien propre à M. *P.*, ce sont certaines explications qu'il donne et qui sont, ou assez hasardées, ou erronées. Je me permettrai de lui citer à cet égard le passage où il dit que l'on voit sur un mur du tombeau de Nofré-mat (Nofermat, comme il transcrit), un pressoir dont on se sert. Si l'on se reporte à la planche XXV, où ce pressoir est censé se trouver, je défie bien de l'y reconnaître ; on voit seulement

Digitized by Google

un vase, au-dessus duquel un homme fait effort en pressant un bâton et en l'air on distingue les jambes d'un personnage dont le haut du corps est détruit; c'est tout. Évidemment M. *P.* s'est rappelé une autre scène où l'on voit des hommes pesant sur une sorte de levier afin de mieux tordre un sac où sont les raisins qu'il faut presser, et ayant à peu près les mêmes gestes que l'on voit ébauchés à Meïdoum: je crois bien, pour ma part, que ce devait être un pressoir primitif, mais il n'y a rien de certain et l'on ne peut le voir sur la planche en question. De même à la planche XXVII, M. *P.* dit qu'un chien saisit dans sa gueule le cou d'un *lièvre* (le mot que je traduis par lièvre est *hare*, qui a bien ce sens); l'animal se distingue, en effet, par deux très longues oreilles; mais cet animal qui est peint en blanc est tellement gros, tellement haut sur jambes que ce ne peut être un lièvre, ou alors il faut avouer que le dessin est bien mauvais, j'entends le dessin moderne, et non le dessin égyptien. Ce sont là des vétilles, et je pourrais multiplier ces remarques; mais ces vétilles deviennent importantes dans un ouvrage où l'auteur affirme avoir serré de très près, du plus près qu'il a pu, la réalité. Ces petites taches ne sauraient aucunement empêcher le dernier ouvrage de M. Pétrie de lui faire grand honneur et de couronner dignement ses œuvres précédentes. J'espère, pour mon compte, que ce ne sera point le dernier que nous devrons à M. *P.* et que sa nomination à la chaire d'égyptologie nouvellement créée à l'Université de Londres par la regrettée miss A. Edwards ne l'empêchera point de continuer ses fouilles fructueuses en Égypte.

II. L'ouvrage de M. Naville se rapporte uniquement aux cérémonies du culte égyptien sous la XXII[e] dynastie. C'est dans les fouilles que M. *N.* entreprit à Bubaste qu'il fut amené à rendre au jour une partie du grand temple de Bubaste représentant les cérémonies que fit célébrer, ou plutôt que célébra, le pharaon Osorkon II, le quatrième de la dite dynastie. Ces cérémonies sont représentées, avec textes explicatifs, sur les murs élevés d'une sorte de porte donnant entrée dans ce que M. *N.* appelle le *Festival-Hall* du temple, et ce que nous appelons en français la *Salle des Panégyries*, deux noms qui ne donnent qu'une idée très affaiblie et très peu claire de la réalité. Les cérémonies représentées à Bubaste se retrouvent ailleurs, par exemple à Soleb en Nubie, dans le temple que le pharaon Aménophis III fit bâtir en l'honneur de son *double*. Certaines parties se retrouvent encore ailleurs, par exemple à Abydos, à Dendérah; mais nulle part la cérémonie n'avait été représentée d'une manière aussi complète qu'à Bubaste. Je dis *n'avait*, car l'état actuel du temple ne répond guère à ce qu'il était autrefois et la plus grande partie des représentations de cette fête, les deux tiers environ, ont disparu, sous l'action des eaux et des autres causes physiques, dont la plus agissante a été la main des hommes; car, là comme ailleurs, les habitants des villages voisins se servaient des monuments antiques comme d'une carrière toujours prête à fournir des matériaux. Nous ne pouvons que regretter un tel état de choses, sans y pouvoir apporter le moindre remède. Il a fallu beaucoup de patience à M. Naville et beaucoup de travail pour déterrer

Digitized by Google

cette partie du temple; mais, cette fois-ci du moins, il a été amplement récompensé de ses fatigues et de ses labeurs.

L'occasion à laquelle eut lieu la cérémonie représentée sur les parois de l'entrée n'est pas encore connue. M. *N.* veut qu'elle ait rapport au calendrier : je le veux bien aussi, mais ce n'est pas chose prouvée. Elle eut lieu la vingt-deuxième année du règne d'Osorkon II, au premier jour du mois de kihak, lequel correspond à peu près à notre mois de décembre, mais qui commençait en novembre. On avait cru pouvoir avancer que la fête en question était une fête qui n'était célébrée qu'après une période de trente ans : voilà donc encore une théorie détruite par ce seul fait; d'ailleurs on rencontre des périodes exprimées de la même manière qui n'ont que douze ou quinze années. La question de savoir d'une manière précise à quelle occasion fut célébrée la fête de Bubaste sous le règne d'Osorkon restera donc encore obcure; je serais assez tenté, pour ma part, d'y voir une sorte de *dédicace* du temple qui avait été restauré par Osorkon II et peut-être que la mention faite par les textes du sacerdoce qu'exerçaient les femmes de la ville, ou tout au moins du rôle qu'elles jouaient dans cette cérémonie, viendrait à point nommé pour confirmer cette hypothèse.

D'après les textes et les représentations qui sont restés intacts, la cérémonie que présida Osorkon se divisait en plusieurs parties différentes où l'on voyait le roi d'Égypte monter sur le faîte du temple par deux fois, l'apparition du dieu et l'assemblée des divinités de l'Égypte, enfin les offrandes faites au dieu principal en l'honneur duquel avait lieu la fête. Afin de donner aux lecteurs de la *Revue* une idée de quelqu'une de ces cérémonies je m'attacherai à faire brièvement quelques observations, ce qui vaudra mieux sans doute que les remarques obligeantes que je pourrais faire sur l'œuvre de M. *N.*, ou les critiques légères que je pourrais lui adresser. Et tout d'abord je dois faire plusieurs observations qui me semblent nécessaires.

La fête qu'on célèbre à Bubaste était l'une de ces fêtes solennelles qui mettait en branle l'Égypte tout entière, et non seulement l'Egypte, mais l'empire pharaonique en entier. Non seulement les divers nomes de la Basse-Égypte, mais aussi ceux de la Haute-Égypte y étaient représentés, et en plus les peuples et les villes de l'Éthiopie y étaient accourus. Cela n'était pas vrai seulement pour les individus, mais encore pour les dieux qui avaient répondu à l'invitation de leur confrère de Bubaste, si bien que nous avons en raccourci la représentation de presque tous les cultes locaux de l'Égypte ayant acquis une grande notoriété. Le même fait s'est reproduit ailleurs, par exemple à l'époque ptolémaïque, à Edfou et à Dendérah. Cette panégyrie devait être importante, on le comprendra aisément, et chaque nouvelle représentation que l'on en trouvera peut expliquer quelque détail resté jusqu'ici incompris ou inexplicable. Dans ces sortes de représentations tout est digne de l'attention la plus grande, car les gestes, l'habillement, le nom des personnages a la plus grande importance dans les cérémonies de ce culte encore primitif. Il n'y a qu'à regarder les planches du livre

Digitized by Google

de M. Naville pour être persuadé qu'à une certaine époque les Égyptiens avaient des coutumes qui ressemblent fort à celles qu'ont encore conservées les Chinois, et d'ailleurs le *Fils du Ciel* a les mêmes dignités que le *Fils du Soleil*. Rien de surprenant donc que l'on voie les Égyptiens, même des prêtres, étendus à plat ventre sur le passage du roi et qui se gardent bien de lever les yeux sur la personne sacro-sainte du pharaon. C'était là, je crois, l'un de ces rites antiques conservés par l'Égypte pharaonique de la XXII[e] dynastie, au milieu de beaucoup d'autres avec lesquels ils semblaient en opposition. A côté des dieux, les populations de la Nubie, que les anciens appelaient Éthiopie, ne sont pas moins remarquables et l'on y voit paraître ces fameux nains que le dernier ouvrage de Stanley a mis si fort à la mode. Ces nains assurément ne se retrouvent plus actuellement dans les pays actuellement compris sous le nom de Nubie, ni même dans le Soudan jadis égyptien ; mais rien ne vient empêcher de croire qu'ils aient remonté vers l'équateur à une époque ignorée.

Au commencement des représentations, c'est-à-dire au commencement de la cérémonie, un texte curieux accompagne le tableau qui nous montre le pharaon porté dans une sorte de *sedia gestatoria* ; il parle du harem du temple et des femmes de la ville qui devaient rendre honneur au dieu Amon, et cela depuis *le temps des pères*. Chaque année elles devaient payer un tribut en tant qu'esclaves du dieu, et ce tribut se tirait de leurs travaux. Voilà certes un texte qui montre bien que les femmes étaient appelées à jouer un rôle actif dans le sacerdoce égyptien et de fait, dans les cérémonies présentes, elles en jouaient un, tout comme elles prenaient part aux cérémonies des funérailles et au repas funèbre qui suivait les obsèques et qui se répétait assez souvent. Dans le cortège qui accompagne le roi, les magiciens tiennent une place d'honneur immédiatement après le roi.

La cérémonie commençait tout d'abord par une double sinon par une triple purification, par l'eau et par l'encens, qui s'est conservée jusqu'à nos jours dans presque tous les cultes.

Quand la cérémonie se déroule, on voit tous les prêtres des temples les plus renommés de l'Égypte paraître l'un après l'autre, portant les insignes du nome qu'ils représentent, revêtus du costume qui leur est spécial, ayant chacun leur nom distinctif écrit au-dessus de sa tête. On voit parmi ces prêtres certaines représentations qui montrent bien que la date de cette cérémonie et de celles qui lui sont analogues devait remonter à une époque très haute dans l'histoire du peuple égyptien. De même dans l'énumération des dieux accourus de tous les points de l'Égypte, on voit clairement que les traditions fétichistes, celles du culte des animaux, ont été précieusement conservées, sans doute en vertu de ce principe qui a une grande importance dans les cérémonies religieuses, que plus un rite est ancien, plus il est respectable et moins il est susceptible de changement ou de profanation. Ce phénomène est vraiment remarquable et peut-être a-t-il été la cause de l'immobilité que l'on a reprochée aux

Digitized by Google

Égyptiens. Si l'on voulait tirer des conclusions dogmatiques des représentations dont je parle, en voyant cette foule de divinités dont quelques-unes sont seulement connues de nom, on ne pourrait en effet s'empêcher de croire que les croyances de l'Égypte étaient demeurées dans le fétichisme ou qu'elles en étaient à peine sorties : l'Ennéade héliopolitaine[1], la Triade thébaine, le monothéisme des penseurs, rien de tout cela ne saurait s'y trouver, et cependant il y a vingt siècles au moins que l'Ennéade a été définitivement adoptée, dix environ que la Triade lui a succédé et peut-être six ou sept que l'hymne de Boulaq a été écrit. On voit donc combien il serait imprudent de faire fonds sur des représentations religieuses au premier chef, gravées dans un temple où se célébraient les fêtes les plus pompeuses du culte, pour juger du progrès accompli dans l'idée religieuse de l'Égypte : il faut soigneusement distinguer les cérémonies officielles et les croyances personnelles; si dans les premières, l'Égypte ne progressa pas autant qu'il lui eût été possible, dans les secondes, au contraire, elle précéda l'humanité dans les plus hautes conceptions de la théodicée, et nous ne croyons guère aujourd'hui que ce que l'on y avait déjà pensé dix-huit siècles avant l'ère chrétienne.

Je pourrais ajouter bien d'autres observations à propos de l'ouvrage de M. Naville; ce ne serait plus alors un simple compte rendu que je ferais, mais une étude détaillée. Une semblable étude ne me paraît pas possible en ce moment, à cause de la trop grande dégradation qu'on rencontre dans les scènes qui ont rapport à ces cérémonies; il faut attendre que nous ayons des textes plus complets et j'espère que nous les aurons tôt ou tard. Quoi qu'il en soit, ce qui précède suffira pour montrer à mes lecteurs quel grand intérêt présente l'ouvrage de M. Naville. Ce n'est point que je n'y trouve rien à reprendre; je crois que sur un assez grand nombre de points je différerais de sentiment avec l'honorable égyptologue genevois; mais cela ne saurait aucunement m'empêcher de reconnaître hautement le très grand mérite de son ouvrage et de le féliciter de son courage, de sa patience et de son dévouement à la science.

E. Amélineau.

G. Srehly. — **Les lois de Manou**, traduites du sanskrit (*Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études*, t. II). — Paris. Leroux, 1893, gr. in-8, XXIII et 402 p.

La traduction princeps en notre langue de l'ouvrage sanskrit que nous avons pris l'habitude d'appeler *Les Lois de Manou*, publiée en 1833 par un élève de

1) Je dois cependant reconnaître qu'à la fin de l'*assemblée des divinités*, l'Ennéade héliopolitaine se trouve mentionnée, mais elle s'est augmentée de tout le cycle d'Osiris et l'on ne peut guère penser à retrouver un dogme dans ces circonstances.

Digitized by Google

Chézy, Loiseleur-Deslongchamps, qu'enleva, peu de temps après, une mort prématurée, est un des meilleurs travaux de l'érudition française sur le domaine de l'orientalisme, durant la première moitié du siècle : clarté, précision, exactitude sont des qualités qui le recommandent à l'envi. Mais, malgré les réimpressions qui en ont été faites sous différentes formes, cette traduction se trouvait épuisée, quand M. Strehly a eu l'heureuse idée d'en faire l'objet d'une révision complète. Depuis soixante ans, en effet, la science a marché et quelle que fût, pour l'époque où il parut, l'excellence du livre de Loiseleur, les progrès accomplis en ces derniers temps par l'indianisme, surtout en tant qu'ils concernaient non seulement le texte même de Manou et de ses commentateurs, mais encore les ouvrages sanscrits analogues, en nécessitaient à beaucoup d'égards une refonte profonde ou, si l'on veut, une mise au point exécutée par un indianiste compétent. La tâche était délicate et difficile; elle exigeait autant de savoir spécial que de tact littéraire et de connaissances variées. Mais le nouveau traducteur se trouvait en état de l'accomplir et il a su le prouver. Ajoutons qu'ancien élève de l'École normale supérieure, professeur distingué dans un grand lycée de Paris, préparé d'ailleurs à cette tâche par l'enseignement de Bergaigne, la traduction préalable de différents drames sanscrits et la connaissance à fond de l'anglais et de l'allemand, c'est-à-dire de langues dans lesquelles sont écrits la plupart des travaux récents dont il avait à tenir compte, il avait tous les titres voulus pour nous donner une interprétation de Manou qu'on peut considérer comme définitive et qui remplace, en l'améliorant considérablement, celle de son devancier. On pourra en juger au point de vue du style, en comparant la traduction du premier vers du livre II, chez les deux interprètes :

Loiseleur-Deslongchamps : — « Apprenez quels sont les devoirs observés par les hommes vertueux (savants dans le Véda), et toujours inaccessibles à la haine ainsi qu'à l'amour passionné, devoirs qui sont gravés dans les cœurs (comme les moyens de parvenir à la béatitude). »

M. Strehly : — « Apprenez cette loi que suivent les hommes instruits (dans les Védas), que reconnaissent dans leur cœur les gens vertueux, toujours exempts de haine et de passion. »

De part et d'autre, le sens est le même, à de légères nuances près, mais quelle différence entre l'élégance précise de celui-ci et l'allure embarrassée et traînante de celui-là. La même remarque s'appliquerait et souvent plus justement encore à la presque totalité de l'ouvrage.

Ces efforts si réussis vers la souplesse, la concision et la clarté qui se trouvent constamment, à chaque ligne, dans la traduction de M. Strehly ont d'autant plus d'importance dans l'espèce qu'il s'agissait de rendre accessible et intelligible, autant que faire se peut, l'ouvrage le plus connu et le plus consulté du grand public de toute la littérature sanscrite. A tort ou à raison, en effet, on a pris pour habitude de puiser dans les *Lois de Manou* tous les renseignements

Digitized by Google

sociologiques, pour ainsi dire, dont on a besoin sur l'Inde brâhmanique, et il se passera longtemps encore sans doute avant qu'on ait recours à des sources d'information plus directes, plus complètes et plus sûres, mais moins à la portée de tous, sur l'organisation brâhmanique en général et les détails particuliers qui la concernent.

M. Strehly a fait précéder sa traduction d'un excellent résumé, sous forme de préface, de ce que l'on sait du livre, de son âge, de ses sources, sans oublier de nous mettre au courant des travaux dont il a été l'objet de la part de la science occidentale et du profit qu'il en a tiré.

Tout cela est si intéressant, si bien fait et témoigne de tant d'application, de conscience et de connaissance du sujet qu'on se laisse aller à espérer que M. Strehly ne s'en tiendra pas là et qu'il s'essaiera un jour à nous montrer par le menu comment une sorte d'encyclopédie telle que le *Dharma-Çâstra* de Manou est sortie des *Grhya-Sûtras* qui le précèdent et comment ceux-ci se rattachent étroitement à leur tour aux hymnes védiques.

Quel beau livre on pourrait faire ainsi sur l'histoire des mœurs et des institutions de l'Inde brâhmanique!

Après ce vœu, qu'il me soit permis de donner un conseil à l'habile et savant traducteur de Manou. Qu'il n'hésite pas quand il réimprimera son livre à substituer hardiment les termes propres francisés Rishis, Pitris, Gandharvas, etc., aux expressions Saints Mânes, Musiciens célestes, etc., empruntées à Loiseleur, qui ne sont pas même des à-peu-près et qui laissent un air vieillot à une traduction si vraiment nouvelle à tant d'autres égards.

Paul Regnaud.

Sam Wide.—**Lakonische Kulte.**—Leipzig, Teubner, 1893, in-8°, x-417 pages.

Le livre de M. Wide, de l'Université d'Upsal, mérite d'être signalé, par ce qu'il est l'application d'une méthode nouvelle, qui est pleine de promesses. Avisée et prudente, cette méthode ajourne l'histoire générale de la religion grecque à l'époque, qui n'est peut-être pas très éloignée, où les histoires locales de cette religion seront toutes connues dans leurs moindres détails. Elle procède donc avec patience à de minutieuses analyses, étudie les divinités non seulement province par province, mais, dans la même province, cité par cité, quelquefois village par village, accumule les constatations, et se borne à indiquer les rapprochements avec les religions analogues ou identiques d'autres cantons de la Grèce. Otfried Müller jadis, dans ses *Doriens*, Dietrich Müller, dans sa *Mythologie des races grecques*, quelques-uns de leurs successeurs, avaient senti la nécessité d'établir, au point de vue de la religion, des distinctions entre les diverses régions du monde hellénique; mais ils n'étaient pas allés assez loin

Digitized by Google

dans cette voie. Les jeunes mythologues du temps présent — ils n'ont pas tort — vont jusqu'au bout, et ils divisent la complexité du problème de la religion grecque en parties aussi nombreuses et aussi menues qu'il est possible. En 1888, M. Wide s'était essayé dans une dissertation *De sacris Trezœniorum, Hermioniensium, Epidauriorum*. Deux ans après, M. Tumpel écrivait ses *Lesbiaka* (*Philologus*, 1890). En 1891, paraissait le premier volume des *Cultes et mythes de l'Arcadie* par M. Immerwahr. Aujourd'hui enfin M. Wide consacre aux *Cultes Laconiens* un volume développé, de quatre cents pages.

Les procédés qu'il emploie sont assez simples. Voulant étudier séparément, et ville par ville, chaque dieu ou chaque héros qui était honoré en Laconie, il fait deux parties de chacun de ses chapitres : il cite d'abord tous les textes et tous les monuments — ces monuments sont surtout des monnaies — qui peuvent nous renseigner; il fait suivre d'un commentaire explicatif ce recueil de documents. Un pareil commentaire, quand il se contente de grouper les faits et de les mettre en lumière, est nécessairement solide; d'autre part, les rapprochements que l'auteur institue entre les cultes laconiens et les cultes similaires des autres pays peuvent éclairer, sur certains points, l'histoire des différentes tribus grecques. On ne peut donc savoir trop de gré à M. W. du soin et de l'exactitude qu'il a apportés dans ce travail, ni trop apprécier l'abondance et la sûreté de ses informations. Il n'échappe cependant point, hélas ! à la critique. Il se voit, en effet, quelquefois forcé de toucher aux mythes et aux légendes; et alors commencent pour lui les difficultés, et avec les difficultés naissent les tentations de les résoudre. La méthode qu'il pratique a beau être, en elle-même, excellente; elle ne donnera les résultats qu'il est permis d'en attendre qu'à une condition, c'est qu'elle sera appliquée dans toute sa rigueur, qu'elle s'interdira d'une manière absolue les conclusions prématurées. Or M. W. est-il toujours resté, dans son commentaire, fidèle aux principes de sa méthode ? Il semble qu'à certains moments il n'ait été guère plus sage que les mythologues ses aînés, qu'impatient de sortir des faits si consciencieusement amassés par lui il ait voulu arriver promptement aux idées, et qu'il ait été, comme d'autres, séduit par l'ambition des interprétations. En voici des exemples.

Il est possible que la déesse Hèra ait été originairement une déesse des nuées : un passage de l'*Iliade* (XV, 18) et le mythe d'Ixion semblent l'indiquer, et je n'y contredis point. Mais n'est-il pas téméraire de rattacher à cette conception l'Hèra ὑπερχειρία de Sparte? Pausanias (XIII, 8) nous apprend, il est vrai, qu'un sanctuaire fut élevé, sous ce vocable, à la déesse, d'après l'ordre d'un oracle, « alors que l'Eurotas inondait le pays ». Les inondations provenant des pluies, M. W. conclut du texte de Pausanias qu'Hèra était, en Laconie, une déesse des nuages pluvieux, dont on essaya, à un certain moment, d'arrêter l'action funeste ou d'apaiser la colère, en lui érigeant un temple. Mais, pour accepter cette conclusion, il faudrait admettre que le rapport supposé d'Hèra avec les pluies était connu des Laconiens, ou tout au moins connu de l'oracle qui avait

Digitized by Google

donné cette prescription ; et c'est ce dont on n'a aucune preuve. Les Grecs disaient bien Ζεὺς ὕει « Jupiter pleut; ils n'ont jamais dit, à notre connaissance, Ἥρα ὕει. Cependant M. W. insiste et ajoute qu'à Argos Hèra était aussi une déesse pluvieuse; il croit en trouver la preuve dans la légende suivante :

Jadis, raconte Pausanias (II, 15, 5), deux divinités, Hèra et Poséidon, se disputèrent la possession de l'Argolide. Les dieux-fleuves du pays, Inachos, Céphisos, Astérion, choisis comme arbitres, se prononcent en faveur d'Hèra. Pour les punir de ce jugement, Poséidon leur enlève l'eau qu'ils avaient. Depuis ce temps, l'Inachos ne coule que quand il pleut.

Est-il légitime, je le demande, de déduire de ce récit qu'Hèra est la déesse qui verse les pluies et qui emplit le lit des rivières? La légende en question est du petit nombre de celles dont on s'explique aisément la formation. Les rivières d'Argolide sont souvent à sec. Pourquoi? L'imagination populaire, qui voit partout une main divine, répond : A cause du courroux de Poséidon, dieu des eaux. Mais pour quelle raison Poséidon est-il courroucé? Sa colère est motivée par la cause qui provoque d'ordinaire les colères divines : il n'est pas suffisamment honoré des hommes, ou il est jaloux des honneurs que les hommes rendent à d'autres dieux. Or, Hèra était à Argos une beaucoup plus grande divinité que Poséidon. De là l'idée d'un antique jugement, qui aurait été rendu en faveur de la première et au détriment du second. Il faut beaucoup d'imagination pour tirer de cette légende, si facile à expliquer, l'idée qu'en Argolide c'était Hèra, déesse pluvieuse, qui donnait aux rivières l'eau que Poséidon leur enlevait. — De même encore, si à Sparte Hèra portait l'épithète d'αἰγοφάγος, faut-il, avec M. Wide, chercher la raison de ce fait dans la signification mythique de la peau de bouc, assimilée à la nuée d'orage? N'est-il pas plus simple de supposer qu'Hèra αἰγοφάγος est la déeese à laquelle on immolait des chèvres (αἶγες) en sacrifice, qui « mangeait la chèvre », les divinités étant censées se nourrir des parts de victimes qui leur sont offertes?

Prenons un autre exemple. M. W. qui obéit, quoiqu'il s'en défende, à des tendances systématiques, qui voit presque partout en Laconie des divinités terrestres de la production ou des divinités infernales, considère Orphée comme équivalent à Hadès. Il en donne d'abord une raison étymologique : le mot Ὀρφεύς lui paraît de même signification que l'adjectif ὀρφναῖος « obscur ». Georges Curtius sans doute explique le mot ainsi : mais Max Müller, trop écouté autrefois et qui l'est trop peu aujourd'hui, l'expliquait tout autrement. On peut remarquer du reste que certains noms mythologiques, en raison de leur formation très ancienne, sont d'une interprétation bien délicate. Dans le cas particulier, Orphée étant toujours représenté comme un Thrace, comme un héros venu du nord, son nom est-il bien un nom grec? Ne serait-ce pas plutôt un nom étranger hellénisé, dont la forme première aurait été altérée? Et qui se flattera de restituer cette première forme? L'étymologie du nom d'Orphée est donc trop incertaine pour aider à établir la signification du personnage.

Digitized by Google

M. W. invoque d'autres raisons. Il cite trois textes de Pausanias où Orphée est représenté comme ayant institué à Sparte la religion de Dèmèter et de Coré. Mais les fondateurs de cultes doivent-ils, toujours et de toute nécessité, être considérés comme des dieux déchus, tombés au rang de serviteurs de la divinité nouvelle qui les a détrônés? Cette théorie, difficile à vérifier dans la plupart des cas, n'est après tout qu'une hypothèse commode dont il ne faut point abuser. Si Orphée est un dieu infernal, parce qu'il aurait fondé à Sparte le sanctuaire de Coré, ne faudra-t-il pas en dire autant d'Abaris, à qui l'on attribuait le même fait; et Abaris, venu du pays des Hyperboréens, ne sera-t-il qu'une forme secondaire d'Orphée, lequel serait lui-même une autre forme d'Hadès? Si l'on essaie de fixer la signification d'Orphée, ne convient-il pas d'ailleurs de tenir grand compte de sa légende? Or, dans cette légende, le héros thrace descend sans doute aux enfers, mais il n'y fait que passer et il en revient, exactement comme Hercule, que M. W. ne songe pas cependant à transformer en un dieu d'en bas : cet acte essentiel de sa légende le rapproche donc beaucoup plutôt d'Hercule que d'Hadès. Enfin, les traditions relatives à la fondation des sanctuaires — ceci, j'en conviens, n'est qu'une conjecture — n'ont-elles pu subir l'influence de la secte orphique? La religion des Grandes Déesses étant, en Grèce, ce qu'il y avait de plus saint, de plus vénéré, les Orphiques avaient évidemment intérêt à mêler à l'histoire des commencements de cette religion le nom de leur maître.

On pourrait multiplier les objections, s'étonner par exemple du nombre vraiment extraordinaire des divinités chthoniennes en Laconie, et des raisons parfois bien légères (cf. p. 297, *Téménios*) qui décident M. W. à faire entrer tel ou tel héros dans la famille infernale. On pourrait regretter aussi que les origines phéniciennes et asiatiques de certains cultes n'aient pas été étudiées. Contentons-nous de cette remarque générale que l'auteur paraît avoir sur la signification des dieux des idées trop arrêtées, ce qui est contraire à l'esprit même de la méthode dont il se sert. Si cette méthode doit rendre des services, c'est parce qu'elle sera patiente et réservée. Ceux qui l'appliquent se pressent-ils trop de conclure, ils risquent de faire fausse route, et d'accroître seulement d'hypothèses nouvelles la masse déjà compacte des interprétations. Pour déterminer la valeur originaire de telle ou telle divinité, même en Laconie, il est prudent d'attendre que la vaste enquête commencée par MM. Wide et Immerwahr, et qui sera continuée, pour tous les pays grecs, et par eux et par d'autres, soit entièrement terminée.

M. Wide se propose de nous donner ensuite une étude sur les *Cultes béotiens*. S'il réalise ce projet, il fera sagement d'adopter, dans ce nouvel ouvrage, un ordre déterminé d'exposition; car, dans ses *Cultes laconiens*, à dire vrai, il n'y a point d'ordre. Les grands dieux semblent classés en raison de leur importance; mais les noms des dieux secondaires et des héros sont jetés au hasard. Pourquoi Pan vient-il après Achille et Lycurgue avant Hercule? On ne le

Digitized by Google

devine pas. Pourquoi encore, dans l'énumération des témoignages, Eupolis le comique est-il placé (p. 34) après Strabon ? Dans le commentaire, qui ne correspond pas toujours à la suite des textes, se pressent mille observations de détail, exactes ou intéressantes, mais sans lien ni cohésion. Sur les trois index enfin, que M. W. s'est donné la peine fort méritoire de rédiger, un seul est commode, le dernier, parce qu'il est alphabétique. Ce recueil de matériaux, si précieux qu'il soit, n'a donc pas, étant désordonné, toute l'utilité qu'il pourrait avoir. Espérons que l'auteur écoutera sur ce point les réclamations légitimes de la critique (cf. *Rev. crit.*, n° du 22 mai 1892), pour en tenir compte dans le livre qu'il nous promet et qui, s'il vaut mieux encore que celui-ci, ne peut manquer d'être bien accueilli.

P. Decharme.

H. Ch. Lea. — **A formulary of the papal penitentiary in the thirteenth century.** — Philadelphie. Lea; gr. in-8 de xxxviii et 183 p.

M. Lea, l'historien très apprécié de l'Inquisition, a publié récemment un intéressant recueil de décisions de la Pénitencerie pontificale datant du xiii^e^ siècle. Le manuscrit inédit dont il s'est servi lui a été fourni par un libraire de Berlin, M. Albert Cohn, qui n'a pu donner aucun renseignement sur l'origine du document, sinon qu'il a été acheté en Italie en 1889. Il est évidemment regrettable que nous ne soyons pas mieux fixés sur la valeur de ce texte et que M. Lea n'ait pas fait une enquête plus rigoureuse sur son origine.

En tête du manuscrit on lit le titre suivant : *Incipiunt forme Romane Curie composite a magistro Thomasio bone memorie presbitero cardinali. Super casibus penitentie.* Il s'agit, on le voit, d'un recueil d'exemples de décisions prises par la Pénitencerie, qui puissent servir de modèles pour des cas analogues, et non d'un texte provenant des archives pontificales. M. Lea suppose que le compilateur, ce cardinal Thomasius de bonne mémoire, a été Jacobus Thomasius Gaetanus, neveu de Boniface VIII, cardinal prêtre de Saint-Clément, de 1295 à 1300. Ici encore quelques explications justificatives n'eussent pas été de trop.

« Il y a peu de documents du moyen âge, dit l'éditeur, qui m'aient paru aussi instructifs à beaucoup d'égards. » En effet, cette collection de trois cent cinquante huit cas de pénitence est extrêmement variée et suggestive, non pas qu'elle apprenne grand'chose de tout à fait nouveau à ceux qui sont familiarisés avec l'histoire morale du moyen âge et avec la rivalité incessante entre l'autorité épiscopale locale et l'autorité pontificale centrale, mais parce qu'elle condense en quelques cent cinquante pages une sélection de pratiques pénitentiaires que l'on

Digitized by Google

ne trouve guère qu'éparses dans les registres, les mémoires ou les actes des conciles et qu'il importe de ne pas perdre de vue, lorsqu'on étudie la théorie du droit canon. Je voudrais pouvoir condamner tous les contempteurs de la société moderne et tous les apologètes inconsidérés du moyen âge qui reparaissent de nos jours, à lire et à méditer les *Forme Romane Curie super casibus penitentie*, ne fût-ce que pour les convaincre que l'Église, dont ils se font les champions au moyen âge, vaut beaucoup mieux aujourd'hui qu'elle ne valait alors et que la société chrétienne de ce XIX^e^ siècle si décrié l'emporte infiniment, malgré tous ses défauts et toutes ses hontes, sur la société chrétienne du XIII^e^ siècle.

M. Lea a fait précéder son édition d'une Introduction assez longue, où il montre à quel point les perpétuels appels des décisions pénitentiaires locales à l'autorité du pape furent nuisibles au bon ordre et à la moralité au moyen âge. Peut-être ne serait-il pas difficile de réunir des faits non moins nombreux et probants pour prouver, au contraire, combien l'intervention des papes fut bienfaisante. Si la cour de Rome prend à chaque instant parti pour le coupable contre le justicier, il lui arrive non moins souvent de soutenir la victime contre les abus des autorités ecclésiastiques locales, que l'on aurait grand tort de considérer comme autant de petits saints. La grande erreur des pénitenciers romains était d'intervenir à chaque instant dans des causes qu'ils étaient incapables d'élucider, parce qu'il s'agissait de faits qui s'étaient passés très loin et sans qu'il leur fût possible de faire une enquête sérieuse.

Car — et c'est là peut-être ce qu'il y a de plus intéressant dans ce livre — la Pénitencerie se mêlait de tout. Rien de plus curieux que la macédoine des 358 cas réunis par le cardinal Thomasius : la simonie sous toutes ses formes, les meurtres d'ecclésiastiques (plus intéressants que ceux des laïques, évidemment, au point de vue de la pénitence), les faux, les injustes excommunications, les concubinages, les faux serments, les mariages irréguliers, l'impureté sacerdotale, les vocations par erreur ou par contrainte, tout y passe. Et de quelle façon tout cela est-il jugé? Avec quelle complète — je ne dirai pas méconnaissance — mais ignorance, inconscience de la vie morale! Et comme on comprend bien, après cette lecture, les réclamations incessantes des conciles réformateurs du XV^e^ siècle et la grande crise du XVI^e^!

M. Lea a consacré aussi une partie de son Introduction à l'histoire de la formation de la Pénitencerie pontificale. Les exemples recueillis dans ce recueil appartiennent, semble-t-il, aux débuts de l'institution. M. Lea est disposé à croire que la décision du concile de Latran de 1215-1216, qui rendait obligatoire la confession au moins une fois par an, en imposant la solution des cas de conscience difficiles à un clergé en grande partie incapable de les résoudre, contribua beaucoup à développer les appels pénitenciers à Rome, et que la jurisprudence papale devenant plus compliquée provoqua aussi des conflits ou des insuffisances de jurisprudence locale auxquels Rome devait pourvoir. La Pénitencerie se forma donc au XIII^e^ siècle pour prendre sa forme définitive

Digitized by Google

par la bulle Sixte IV en 1484. On sait que Pie V, en 1569, limita la compétence au *forum internum*, c'est-à-dire au domaine spirituel.

Un index détaillé facilite beaucoup l'usage du livre de M. Lea et permet de retrouver aisément ce que l'on veut savoir, dans le texte et dans les notes dont l'éditeur l'a enrichi.

JEAN RÉVILLE.

Digitized by Google

CHRONIQUE

FRANCE

Le Zend-Avesta. — Depuis notre dernière Chronique le troisième et dernier volume de la traduction du *Zend-Avesta* publiée par M. *James Darmesteter* dans les *Annales du Musée Guimet* a été mis en distribution. Maintenant que l'œuvre entière est livrée au public, on n'hésitera pas à reconnaître que depuis les admirables travaux de M. Maspero sur la religion égyptienne, il n'a pas paru de contribution aussi importante à la grande enquête sur l'histoire des religions, qui constitue un des titres de gloire de la science moderne parce qu'elle renouvelle à beaucoup d'égards notre conception de l'histoire de l'humanité. De même que M. Maspero, en pénétrant jusque dans le sous-sol animiste de la religion égyptienne, a percé le mystère qui entourait la vieille sagesse, les profondes spéculations de la théologie de l'Égypte et ramené aux conditions d'une évolution historique régulière un ensemble de phénomènes religieux qui semblaient échapper à toute explication comme à toute analogie, M. James Darmesteter a ouvert la voie à une explication historique de l'Avesta, en dégageant par une critique hardie les éléments successifs dont se compose le recueil sacré des Perses et en rattachant chacun de ses éléments à ses origines particulières. Sans doute la part de l'hypothèse est grande dans les conclusions auxquelles il s'arrête ; lui-même, tout le premier, le reconnaît; quiconque est tant soit peu au courant des difficultés de tout ordre soulevées par le Zend-Avesta, sait à quel point il est impossible de procéder avec sûreté dans l'interprétation des documents, comme dans la restitution des milieux historiques dont ils relèvent. Mais il n'est que juste de reconnaître que, soit comme traducteur, en allant chercher chez les Parsis modernes une initiation liturgique indispensable à l'intelligence du Yasna et du Vispéred, soit comme critique en signalant l'étroite parenté entre les spéculations de la théologie avestique et le platonisme hellénistique ou le philonisme, M. James Darmesteter a fait une œuvre puissamment originale et vraiment féconde. Le prix biennal que l'Académie des inscriptions et belles-lettres vient de lui décerner, comme à l'auteur de l'œuvre la plus propre à honorer le pays dans l'ordre spécial de travaux que cette section de l'Institut représente, est la récompense bien méritée de l'immense labeur accompli par lui[1].

1) On sait que ce prix est décerné tous les deux ans par chacune des cinq

Digitized by Google

Un de nos collaborateurs consacrera prochainement une étude spéciale à la traduction de M. Darmesteter. Nous ne nous proposons ici que de signaler le troisième volume, comme nous avons fait des deux précédents et de faire connaître son contenu. Plus que les autres cependant il offre prise à la discussion; il nous donne, en effet, non seulement le texte et la traduction de quantité de fragments zends, appartenant aux Nasks perdus, et dont les plus considérables sont inédits, une série de textes parsis choisis, les corrections, les additions et les index de tout l'ouvrage, mais surtout une magistrale Introduction dans laquelle l'auteur a exposé ses recherches sur la formation de la littérature et de la religion zoroastriennes. Personne parmi nos lecteurs ne pourra se dispenser de prendre connaissance de cette dissertation capitale. M. Darmesteter la résume dans ces deux thèses : 1° Quant au fond « : la religion de l'Avesta représente essentiellement la religion de l'époque achéménide, mais profondément pénétrée, après la conquête d'Alexandre, au contact des Grecs et des Juifs, de principes et d'éléments nouveaux empruntés au Néo-Platonisme et au Judaïsme. » — 2° Quant à la forme : « tout l'Avesta , même dans ses parties les plus anciennes, porte l'empreinte de ces principes nouveaux et en a reçu sa forme. Il a été rédigé tout entier après la conquête d'Alexandre, entre le 1er siècle avant notre ère et le IVe après notre ère. La langue où il était rédigé, le zend, était très probablement une langue savante, une langue morte » (p. VII).

Après avoir établi la concordance générale de l'Avesta de l'époque des Sassanides et de l'Avesta moderne et montré que nous possédons ce que l'on considérait sous les Sassanides comme la partie la plus importante de l'Avesta, M. Darmesteter expose l'histoire de la formation de l'Avesta d'après le *Dinkart* et cherche à établir par les critères externes, c'est-à-dire par les témoignages extérieurs au texte même, la justesse de ses thèses. Passant alors aux critères internes, il montre dans l'Avesta même les preuves de sa rédaction tardive et des couches successives qui y sont superposées. C'est là le chapitre le plus remarquable et ce sera aussi le plus discuté, parce que l'auteur y expose les relations du mazdéisme avec les religions et les philosophies étrangères et lui assigne sa place dans l'histoire générale de la civilisation orientale. L'analyse des éléments anciens dans l'Avesta et la critique de la légende de Zoroastre nous font remonter plus haut dans le passé et permettent de reconstituer l'arrière-plan sur lequel se dessine l'histoire de la rédaction du livre sacré.

M. Darmesteter a lui-même concentré ses conclusions en quelques pages de récapitulation qu'il importe de reproduire intégralement :

« Dans une période très ancienne, en Médie, le sacerdoce des Mages élabore, sur une base naturaliste, analogue à celle qu'on trouve dans les paganismes de

sections de l'Institut à tour de rôle. Le jugement de chaque Académie ne s'exerce ainsi que tous les dix ans. A l'Académie des inscriptions et belles-lettres il est de règle que les membres de la docte assemblée s'excluent du concours, quoique rien ne les y oblige.

Digitized by Google

l'Inde, de la Grèce et de Rome, un système original, dont les traits principaux sont le dualisme, la durée limitée du monde, la résurrection ; le culte des éléments purs ; la morale du travail. Ce système, peut-être non exempt d'éléments sémitiques, se répand de Médie en Perse et domine sous les Achéménides. C'est le Zoroastrisme proprement dit. Il ne nous en reste aucun monument direct : il nous est connu indirectement par les inscriptions, par les témoignages des classiques et par les monuments du Néo-Zoroastrisme qui a reçu ses dogmes, mais les a exprimés sous une forme à lui qui marque tout un renouvellement de la religion.

« Les trois siècles qui suivent l'invasion d'Alexandre furent une période de chaos politique et moral. L'anarchie était dans les esprits comme dans les provinces. Le Zoroastrisme ne périt pas ; les dogmes, le culte et le souvenir de Zoroastre subsistèrent : mais comme il n'y avait aucun livre sacré dont l'autorité s'imposât, soit qu'un pareil livre n'eût jamais existé, soit qu'il fût perdu, il n'y avait point d'orthodoxie zoroastrienne. Mais il se trouva qu'Alexandre, en brisant les barrières de l'Orient et de l'Occident, avait préparé la mêlée des religions et des systèmes. La question religieuse était à l'ordre du jour et prenait une importance qu'elle n'avait jamais eue jusqu'alors. Buddhistes et Brahmanes dans les provinces orientales, Grecs et Juifs, établis en masse dans l'Occident et en minces colonies dans toutes les provinces, durent échanger plus d'une fois leurs vues avec les Zoroastriens et la propagande volontaire ou inconsciente éveillait dans toutes les consciences et toutes les intelligences des lumières et des inquiétudes nouvelles. Il fallait choisir entre les religions, choix redoutable ; car « au « jour de la grande affaire (au jour de la Résurrection, *Yasna*, XXX, 2), nous re« cevrons le prix de l'enseignement que nous avons reçu. » Dans les systèmes qui des quatre coins de l'horizon se répandaient en Perse, soit qu'ils aspirassent à la conquérir, soit qu'ils s'infiltrassent par les actions lentes et irrésistibles du commerce quotidien, le Zoroastrisme trouvait à la fois des éléments de répulsion et des éléments d'attraction. Le Buddhisme et le Brahmanisme révoltaient son idéal pratique et moral, l'un par l'inertie de son ascétisme, l'autre par son indifférence aux choses de l'âme, tous deux par le vide d'un culte fait de pratiques superstitieuses et perdu dans l'idolâtrie de Devas qui n'avaient rien à dire à la conscience.

« La Grèce et la Judée, au contraire, apportaient nombre de nouveautés édifiantes. Ce n'était point l'Olympre grec et ses peuples de statues qui éveillaient les sympathies des adorateurs d'Ormazd. Déjà Hérodote et Aristote avaient reconnu l'identité d'Ahura et de Zeus, que les Sassanides devaient plus tard proclamer sur le roc. Mais c'est la philosophie de la Grèce plus que sa religion qui avait remué la pensée iranienne ; non point toute la philosophie grecque, mais le Platonisme, qui fut là aussi, comme dans l'Asie occidentale, « le nœud d'alliance « de l'Orient et de la Grèce. » Et ce qui dans le Néo-Platonisme séduisit les penseurs de Mazdéisme, ce fut ce qui, à la même époque, séduisit les Juifs hellé-

Digitized by Google

nisants, c'est-à-dire cette Intelligence divine, ce Logos, détaché de la Divinité et s'interposant entre elle et le monde. C'était aussi ce monde intelligible, ce monde des Idées, prototype céleste et invisible de la réalité mondaine. On a vu comment le monde passa par une période intelligible, avant d'entrer dans la réalité sensible ; et comment à la suite du Logos iranien, Vohu Manô, et à son imitation, se détachèrent les autres Amshaspands, pour se partager le gouvernement de l'âme et du monde. Quelles que soient la sécheresse et la raideur que les docteurs ont données à l'expression de la conception nouvelle et la rigueur scolastique qu'ils ont répandue sur tout le Mazdéisme, on ne peut s'empêcher pourtant d'admirer le bon sens pratique et l'esprit de mesure qui présidèrent au choix des abstractions divines et à leur mouvement : et quand on met en regard les Éons des Gnostiques et les Sephiroth de la Cabale qui, partis du même point, qui, eux aussi, mis en branle par l'Intelligence Première, se sont engouffrés dans le nihilisme mystique, on comprendra pourquoi et comment le Mazdéisme, seul avec le Christianisme entre tous les systèmes religieux touchés par Platon, a mérité de vivre.

« Le Judaïsme offrait aux Zoroastriens, dans un ordre tout différent, des suggestions non moins fécondes. Le livre juif répondait à un certain nombre de questions auxquelles le Zoroastrisme n'avait pas encore de réponse ou qu'il n'avait pas songé à poser. Il lui emprunta ses solutions et son cadre même. On a vu comment la Création, le Déluge, les Généalogies, les Patriarches, la Division des races, la Révélation trouvèrent leur transcription zoroastrienne. Il est possible que l'idée même de l'*Avesta*, d'un Livre révélé, ait été suggérée par la Bible : le monde était arrivé à l'heure où il n'y aura plus de religion possible sans un Livre. L'imitation voulue et consciente se trahit ailleurs encore que dans les emprunts que nous avons signalés; elle se trahit dans la division même de l'Avesta. Cette division des vingt et un Nasks en trois séries : Dâta ou Loi, Gâthas ou Métaphysique, Hadha-mâthra ou Sujets mixtes, est la division classique de l'Ancien Testament: le Dâta répond à la *Thora*, la Loi; les Gâthas aux Nebiim ou Prophètes ; le Hadha-mâthra aux Ketûbîm ou Écrits divers. Lorsque l'Islam assimila les Zoroastriens aux *Peuples du Livre*, il fit preuve d'un sentiment historique profond, et il avait résolu avant nous le problème des origines de l'Avesta.

« Ainsi se forma, aux deux premiers siècles de l'ère chrétienne, par un travail d'école, par une œuvre raisonnée et réfléchie, une religion nouvelle qui ne diffère point essentiellement de la religion ancienne, qui n'était autre que cette religion même, mais mise à jour, mise en accord avec les nécessités nouvelles, armée contre les uns et fortifiée par des emprunts aux autres. Le Néo-Zoroastrisme présente le premier exemple de cette méthode éclectique, plus tard appliquée avec tant d'habileté par les sectes dérivées et qui consiste à fondre dans sa propre doctrine les principales doctrines des systèmes rivaux, de façon à présenter un ensemble plus vaste, héritier de toute la vérité et dont les

Digitized by Google

autres systèmes ne semblent plus que le reflet partiel. Toutes ces nouveautés, le Zoroastrisme était assez riche de son propre fond pour les adopter et les adapter sans perdre sa physionomie propre, et il y a peu d'exemples d'emprunts religieux si harmonieusement fondus dans le moule primitif » (p. XCVI-C).

Moïse de Khoren. —Nous avons signalé en son temps une étude de M. *Carrière*, professeur à l'École des langues orientales vivantes, où il était démontré que les généalogies patriarcales établies par Moïse de Khoren dans sa célèbre *Histoire d'Arménie* ont été composées de toutes pièces par le célèbre historien arménien. M. Carrière a continué ses recherches critiques sur cet auteur et publié dans une revue arménienne de Vienne, la *Revue mensuelle*, les résultats de son enquête à mesure qu'il les obtenait. Ce sont ces lettres, espacées du 11 juillet 1892 au 14 mars 1893, qui ont été réunies en un opuscule à l'imprimerie des Méchitaristes de Vienne, sous le titre : *Nouvelles sources de Moïse de Khoren* (in-8 de 56 p.). Elles auront un légitime retentissement auprès de tous ceux qui s'occupent d'études arméniennes et doivent être signalées à tous les historiens des Églises orientales, car les conclusions qui s'en dégagent sont de nature à modifier profondément les jugements généralement accrédités sur Moïse de Khoren et les origines de l'Église arménienne. M. Carrière, en publiant ses lettres telles qu'il les a écrites aux diverses phases de son enquête, nous permet de suivre avec lui les étapes successives de sa découverte. Voici en quels termes il la résume lui-même :

« Il y a deux ans, lorsque j'écrivais mon essai sur *Moïse de Khoren et les généalogies patriarcales*, je croyais encore, après une étude sérieuse du problème, pouvoir fixer entre 460 et 480 l'époque de la composition de l'*Histoire d'Arménie*. C'était à peu près l'opinion traditionnelle. Peu de temps après, je reconnus dans cet ouvrage la traduction littérale d'un passage emprunté à la *Vie de saint Silvestre*, dont la version grecque date des dernières années du Ve siècle ou des premières années du VIe. Il ne me fut donc plus permis, à partir de ce moment, de regarder Moïse de Khoren comme un auteur du Ve siècle. Mais je m'étais trompé en admettant que Moïse avait traduit du grec le passage en question. J'eus bientôt l'occasion de constater qu'il s'était borné à transcrire une version arménienne déjà existante de ce même document. La composition de l'*Histoire d'Arménie* descendait donc de plein droit de quelques années de plus dans le VIe siècle.

« Je ne devais pas m'arrêter là. Cette version arménienne de la *Vie de S. Silvestre* se trouvait en tête des manuscrits d'une traduction arménienne de l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate, datée elle-même des dernières années du VIIIe siècle. Je croyais si peu qu'il fût possible d'abaisser jusqu'à cette date la composition de l'*Histoire d'Arménie*, que je négligeai d'étudier l'*Histoire* de Socrate, lorsque j'en avais, à Venise, le manuscrit entre les mains ; je ne m'occupai que de la *Vie de S. Silvestre*. Plus tard seulement quelques indices me donnèrent lieu de supposer que Moïse de Khoren avait dû utiliser en même temps les deux

Digitized by Google

écrits et l'étude de plusieurs passages importants de Socrate, obligeamment communiqués par le P. N. Sarkisian, confirma pleinement mon hypothèse. La traduction arménienne de Socrate devant maintenant être rangée au nombre des sources de Moïse de Khoren, la date de cette traduction emporte nécessairement avec elle celle de la composition de l'*Histoire d'Arménie*, qui ne peut être antérieure au VIII[e] siècle » (p. VI et VII).

***

Émile Ferrière. Les mythes de la Bible (Paris, Alcan ; in-12 de 324 p. ; 3 fr. 50). — Avec le livre de M. *Émile Ferrière* nous descendons des hauteurs de la recherche originale et de la critique créatrice sur le terrain plus facilement accessible de la controverse historique et de la vulgarisation. M. Ferrière n'est plus un inconnu pour les lecteurs de cette *Revue*. En dehors de ses ouvrages de vulgarisation philosophique, il a déjà publié un volume intitulé : *Les Apôtres, essai d'histoire religieuse d'après la méthode des sciences naturelles* et deux volumes sur *Le paganisme des Hébreux jusqu'à la captivité de Babylone* et sur *Les erreurs scientifiques de la Bible*. Cette fois encore il s'attaque au décret du concile de Trente ordonnant de recevoir pour sacrés et canoniques tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, puisque le même Dieu est l'auteur de l'un et de l'autre, c'est-à-dire à la doctrine de l'inspiration plénière des Écritures saintes des chrétiens : après avoir montré les erreurs scientifiques de la Bible, il accumule trois cents pages de raisonnements pour démontrer les erreurs historiques et les contradictions qui y foisonnent. Quelques notions anthropologiques, quelques aperçus sur les migrations des peuples primitifs, des études sur le mythe et sur les nombres mystiques, une notice sommaire sur les documents élémentaires de la Genèse servent d'introduction. Ensuite nous passons en revue les mythes d'Adam et d'Ève, de Caïn et d'Abel, les mythes ethnographiques de la Genèse, les mythes d'Abraham, de Jacob, de Joseph, l'origine égyptienne des lévites, les deux décalogues et la légende de Moïse. La liste des contradictions ou des exagérations des récits bibliques forme la dernière partie du livre et amène triomphalement la conclusion que Dieu n'a ni composé ni inspiré la Bible et que la Bible est bien une œuvre humaine, exclusivement humaine. »

Les livres du genre de celui-ci sortent, par leur élément dogmatique, de la compétence de cette *Revue*. A dire vrai, je n'en vois pas bien l'utilité. Au point de vue scientifique M. Ferrière enfonce des portes ouvertes en nous démontrant à grand renfort d'arguments que l'histoire d'Adam et d'Ève est un mythe. Ceux qui de nos jours voient là une histoire réelle, sont des gens étrangers aux études scientifiques ou dominés par un point de vue dogmatique contre lequel tous les arguments du monde viendront toujours s'émousser. Et beaucoup de ceux qui, avec M. Ferrière, reconnaissent dans ces premières pages de la Bible un beau mythe, se refuseront absolument à en conclure que ces pages ne

Digitized by Google

soient pas inspirées. Il faudrait, en effet, commencer par s'entendre sur ce que l'on considère comme le signe distinctif de l'inspiration religieuse. En outre, autant la partie négative de la démonstration tentée par M. Ferrière est forte, autant la partie positive est sujette à caution. C'est là l'inconvénient, peut-être inévitable, des livres de controverse et de vulgarisation : ils procèdent toujours par affirmations bien nettes et bien précises. En lisant ce livre, je me suis dit plus d'une fois : « que M. Ferrière est donc heureux de savoir si bien ces choses-là » ! Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, la pratique de la circoncision, nous dit-il, a certainement été instituée pour remédier à un vice congénital très fréquent chez les peuples de l'Asie occidentale (p. 178). C'est possible, mais il s'en faut de beaucoup que la thèse soit démontrée. Il me paraît, au contraire, beaucoup plus probable que la circoncision est une atténuation du sacrifice humain. Il est pour le moins imprudent de donner comme vérités établies par la science toutes les théories de la *Linguistique* de M. Hovelacque. Prenons garde, sous prétexte d'élucider les mythes de l'antique Orient, de ne pas créer à notre tour des mythes de la science moderne. C'est justement parce que la libre critique exercée par M. Ferrière est chère aux rédacteurs de cette *Revue*, que nous avons à cœur de ne pas compromettre cette méthode par des imprudences. Mieux vaut suspendre son jugement que de présenter de simples hypothèses comme des certitudes.

L'histoire religieuse à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 27 avril* : *M. Philippe Berger* entretient à nouveau l'Académie des *tatouages tunisiens* étudiés par le Dr Bertholon et le Dr Vercoutre. Le type le plus fréquent, des ornements disposés symétriquement autour d'une ligne médiane, ne représente pas, comme le croient les indigènes, des palmiers, mais il faut y voir l'altération d'une ancienne figure divine devenue un simple motif d'ornementation. Le type primitif, tel qu'il ressort de la comparaison des divers modèles de tatouage usités en Tunisie, est un personnage conique dont les bras sont levés en l'air; M. Berger estime qu'il faut y voir l'image conique de la déesse Tanit, si répandue autrefois et dont la signification est oubliée maintenant. Il montre les transformations successives de cette image jusqu'à devenir une fleur de lis ou une croix. Il y a là un chapitre intéressant à ajouter à *La migration des symboles* de M. le comte Goblet d'Alviella.

M. le comte *de Lasteyrie* termine la seconde lecture de son mémoire sur l'origine des *basiliques chrétiennes*.

— *Séance du 27 avril* : M. *Clermont-Ganneau* achève la lecture, commencée dans la précédente séance, d'un mémoire sur les inscriptions de Gaza et sur la détermination du calendrier et de l'ère de cette ville. En voici le résumé reproduit d'après le journal *Le Temps* :

« Jusqu'en 1870, les archéologues n'avaient pas relevé d'inscriptions provenant de Gaza. M. Clermont-Ganneau a communiqué à la compagnie une trentaine d'inscriptions grecques recueillies par lui sur le territoire de cette cité en 1870

Digitized by Google

et 1874. Ces monuments consistent dans des épitaphes chrétiennes qui présentent toutes l'intérêt particulier d'être datées de la façon la plus précise par années, mois et quantièmes. M. Clermont-Ganneau démontre que ces dates doivent être rapportées à l'ère spéciale de Gaza, et, grâce aux concordances données avec les années de l'indiction byzantine, il établit que le point de départ de cette ère, sur lequel on était loin d'être d'accord, doit être définitivement fixé au 28 octobre de l'an 61 avant notre ère.

« Quelques-unes de ces inscriptions sont datées d'une ère différente, qui est vraisemblablement l'ère d'Ascalon, ville voisine de Gaza. Le calcul de l'ère d'Ascalon, non moins discutée que celle de Gaza, doit avoir pour point de départ le 28 octobre de l'an 105 avant J.-C.

« M. Clermont-Ganneau décrit ensuite deux églises construites à Gaza par les Croisés avec des matériaux antiques et qui sont encore inédites. Il met sous les yeux de l'Académie une série de plans et d'aquarelles décrivant et reproduisant ces monuments. La plus grande de ces églises, convertie aujourd'hui en mosquée, est extrêmement intéressante pour l'histoire de l'architecture des Croisés; c'est une église à trois nefs avec nef centrale surélevée et formée de deux ordres de piliers superposés. Sur l'une des deux colonnes antiques employées à l'intérieur; M. Clermont-Ganneau a découvert, à plus de 7 mètres au-dessus du sol, un curieux bas-relief sculpté représentant le chandelier à sept branches, le symbole juif bien connu. Au-dessous est gravée une inscription en grec et en hébreu contenant une dédicace à Ananias, fils de Jacob. Le nom de Jacob est écrit en grec Ἰαχω, sans *6*; c'est une abréviation, dit M. Clermont-Ganneau, qui semble avoir été courante à une certaine époque et qui, peut-être, explique la formation des noms « Jago », « Jacques », dérivés du noms de Jacob. Cette colonne, surmontée d'un beau chapiteau de style corinthien, doit, suppose encore M. Clermont-Ganneau, avoir appartenu à une antique synagogue, soit de Gaza même, soit plutôt d'Alexandrie ou de Césarée, d'où elle aura pu être apportée à Gaza par mer. En terminant, M. Clermont-Ganneau cite à l'appui de sa thèse des textes anciens d'où il résulte que de nombreuses colonnes antiques ont été transportées à Gaza de divers points de la Méditerranée sur l'ordre de plusieurs empereurs de Byzance pour servir à l'édification des basiliques de cette ville. »

— *Séance du* 5 *mai*: M. le Ministre de l'Instruction publique transmet à l'Académie la copie du télégramme qu'il a reçu de M. Homolle, directeur de l'Ecole française d'Athènes : « Découvert Delphes trésor des Athéniens avec décoration sculpturale, plus de cent inscriptions. »

M. Wallon présente l'ouvrage de M. *Jules Oppert* : *La fixation exacte de la chronologie des derniers rois de Babylone.*

— *Séance du* 19 *mai* (compte-rendu reproduit d'après la « *Revue critique d'histoire et de littérature*) : « M. *Maspero* donne des détails sur les fouilles dirigées en Égypte par M. de Morgan, assisté des membres de la mission fran-

Digitized by Google

çaise, MM. Bouriant, Legrain et Jéquier. M. *de Morgan* a commencé le cadastre et le catalogue longtemps projeté des monuments de l'Égypte. Une campagne de cinq mois, terminée il y a huit jours, l'a mis en possession de tous les monuments visibles qui se trouvent entre Philæ et Kom-Ombo.

« A Philæ, le travail était déjà fait par MM. Bénédite et Baillet ; mais les carrières d'Assouân et les rochers d'Éléphantine et de la cataracte ont fourni une riche moisson de *graffiti*, tracés par des officiers ou employés, qui venaient extraire du granit pour le roi ou qui franchissaient les rapides pour aller administrer une province de Nubie ou guerroyer chez les peuples du haut Nil. Avec leur nom et leur titre, ils indiquaient souvent le roi régnant, l'année de son règne, l'affaire qui les amenait, indications précieuses pour l'histoire. Il ne faut pas tout accepter : à Sehel, M. Maspero signale une fausse inscription du pharaon Zosiri, de la III^e^ dynastie, que les prêtres de Khnoumou avaient fabriquée pour stimuler, par l'exemple d'un roi très ancien, la générosité des Ptolémées à l'égard de leur dieu. Le grand nombre des inscriptions relevées sur l'îlot de Sehel a suggéré à M. de Morgan des recherches, qui ont fait découvrir les soubassements du sanctuaire d'Anoukit, déesse de la première cataracte.

« Du côté gauche du Nil, l'effort principal s'est porté sur l'ancien couvent de Saint-Siméon, aujourd'hui Deir-el-Gharbièh, qui a déjà fourni au Musée de Boulaq une cinquantaine d'épitaphes coptes. L'église est encore décorée de peintures sur enduit, dont les mieux conservées paraissent représenter les vingt-quatre vieillards et sont probablement du XIV^e^ siècle, ou même plus anciennes.

« A Kom-Ombo, le temple, déjà très endommagé par le Nil, paraissait menacé d'une destruction complète. M. de Morgan l'a d'abord protégé par un épi, puis déblayé et copié. L'hypostyle, les restes du sanctuaire et des chambres latérales, le pronaos et la cour qui le précédait sont dégagés, du haut des colonnes au pavé, et le temple apparaît, pour la première fois depuis des siècles, tel que les habitants d'Ombos l'ont vu à la fin de l'empire romain. L'architecture en est belle, la sculpture molle et médiocre. Le temple était consacré par moitié aux deux divinités d'Ombos, le crocodile Sovkou, dieu destructeur, et l'épervier d'Horus, dieu-ciel, dieu créateur. Le travail de copie a pu être mené rapidement, grâce à la division de la besogne entre les explorateurs : M. de Morgan prenait les plans, coupes et élévations, M. Legrain dessinait les tableaux, MM. Bouriant et Jéquier copiaient les inscriptions ; chaque soir, la copie du jour était mise au net, et l'ouvrage où Kom-Ombo doit se survivre se complétait sans retard, M. de Morgan rapporte près d'un millier de planches toutes prêtes. Il ne reste qu'à trouver l'argent nécessaire à la publication.

« Telle est, ajoute M. Maspero, cette campagne, la première que M. de Morgan ait dirigée en Égypte. Le succès en est complet, grâce au concours dévoué que M. de Morgan a su s'assurer autour de lui par sa vigueur et par son urbanité, grâce surtout à la ferme direction qu'il a su imprimer à son entreprise. L'Académie s'associera, je n'en doute point, à la joie que nous en ressentons. »

Digitized by Google

M. *Clermont-Ganneau* signale l'intérêt d'un texte que M. *C. Couderc*, de la Bibliothèque nationale, vient de découvrir et de publier dans la *Revue de l'Orient latin*. C'est le journal du voyage à Jérusalem de Louis de Rochechouart, évêque de Saintes, en 1461. Louis de Rochechouart était doué de remarquables facultés d'observation, et sa relation nous a conservé des renseignements historiques d'une réelle valeur. M. Clermont-Ganneau rectifie, chemin faisant, quelques fautes de lecture du copiste : il rétablit, notamment, dans le récit du trajet de Jaffa à Jérusalem, le nom de la *civitas Modin Machabeorum*, au lieu de *civitas in odium Machabeorum*. Le journal de Louis de Rochechouart nous donne pour la première fois la copie intégrale d'un texte, dont on ne connaissait que quelques fragments copiés par Quaresmius au XVII^e^ siècle, l'inscription latine de l'église de Bethléem, en huit hexamètres léonins disposés sur quatre lignes, correspondant aux quatre lignes d'une autre inscription en grec.

— *Séance du 2 juin* : M. *Heuzey* envoie la description du vase d'argent découvert par M. de Sarzec dans les fouilles de Tello en Chaldée et qu'il a pu étudier, grâce au concours du directeur du Musée de Constantinople, Hamdy-Bey.

M. *Haurëau* annonce qu'il vient de découvrir et qu'il va publier le texte authentique et complet du poème latin adressé par Abélard à son fils Astrolabe, dont une partie seulement était connue. Il y est fait mention d'Héloïse. On y trouve aussi l'expression très nette des doctrines pour lesquelles Abélard fut condamné.

— *Séance du 9 juin* : M. *Homolle*, directeur de l'École française d'Athènes, envoie à l'Académie une description des résultats obtenus par lui, dans les fouilles de *Delphes*, avec le concours de MM. Couve et Bourguet, membres de l'École, Tournaire, ancien pensionnaire de l'Académie de France à Rome, et Couvert, conducteur des ponts et chaussées : « Nous complétons peu à peu, écrit-il, les fragments déjà en notre possession du Trésor des Athéniens, pièces architectoniques, sculptures, des métopes et des frontons. Tout paraît confirmer l'hypothèse que j'ai proposée sur la nature de ce monument, la matière dont il est fait, les inscriptions dont il est couvert, le style des reliefs ou des statues dont il est décoré, les sujets qui y sont représentés et qui se rapportent presque tous à Hercule et à Thésée, les héros athéniens. L'édifice, qui a la forme d'un temple en antes, comme les trésors d'Olympie, est petit, bien qu'il dépasse les dimensions du plus grand de ceux-ci; mais je ne crois rien exagérer en le qualifiant de chef-d'œuvre de l'art archaïque. Je ne connais point de monument d'une exécution plus serrée, plus délicate et plus élégante, parmi les ouvrages du début du V^e^ siècle. Les sculptures ont les mêmes qualités de grâce et de précision; la sécheresse archaïque y est tempérée par une souplessse de modelé, rare dans les œuvres de ce remps, par quelque chose de gras et d'enveloppé qui surprend et charme. Elles ont d'ailleurs pour l'histoire de l'art une importance singulière, si elles sont bien, comme on peut l'induire du témoignage de

Digitized by Google

Pausanias, et comme je crois pouvoir aussi conclure de leur style, une œuvre des années 490 à 480; elles nous mettent en possession de monuments datés avec rigueur et d'un critérium artistique indiscutable. Une tête archaïque d'Apollon, de dimensions colossales — elle mesure $0^{m},67$; — une statue complète, sauf les pieds, et conservée dans toute sa fleur, de la même divinité, ou tout au moins du type archaïque dit Apollinien, sont venues ces jours-ci accroître notre butin archéologique. Je ne parle pas des fragments de moindre importance. »

M. *Oppert* lit un travail sur une inscription assyrienne du roi Adad-ninar (et non pas Ninus, comme l'ont prétendu certains interprètes). Elle donne les titres et la généalogie du prince, le récit de la restauration d'un temple du dieu Assour, sur le Tigre. L'inscription ne peut être postérieure à l'an 1422 avant notre ère.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VINGT-SEPTIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages.

La Religion des Hébreux à l'époque des Juges, par M. *C. Piepenbring* . 1

Études sur le Deutéronome. II. Les sources et la date du Deutéronome (suite et fin), par M. *L. Horst* 119

Les rapports de la religion et de la philosophie en Grèce. Épicure fondateur d'une religion nouvelle. 315

MÉLANGES ET DOCUMENTS

Une lettre d'Ignace de Loyola à Claudius, roi d'Éthiopie ou d'Abyssinie, par M. *J. Deramey* 37

Bulletin des Religions de l'Inde. I. Véda et Brahmanisme, par M. *A. Barth*. . . . . 177 et 263

La Religion chinoise, à propos d'un ouvrage de M. de Harlez, par M. *Albert Réville* 226

La Lampe de la salle obscure (Gan-shih-tang), traité de morale taoïste, par M. *C. de Harlez* 294

Correspondance : Observations nouvelles sur l'exégèse védique, en réponse à M. Barth, par M. *Paul Regnaud* 345

REVUE DES LIVRES

Ad. Lods. Evangelii secundum Petrum et Petri Apocalypseos quæ supersunt (M. *A. Sabatier*) 76

Ad. Lods. Le Livre d'Hénoch (M. *Eug. de Faye*). 78

L. Duchesne. Liber pontificalis (M. *Samuel Berger*) 82

L. Huberti. Gottesfrieden und Landfrieden (M. *L. de Sainte-Croix*) . . 87

Ch. Joret. La rose dans l'antiquité et au moyen âge (M. *L. Marillier*) . 89

Digitized by Google

Pages

J. Menant. Les Yézidis (M. *J. D. M.*). 91
H. Brugsch. Die biblischen sieben Jahre der Hungersnoth (M. *E. Amélineau*) 96
Schiaparelli. Una tomba egiziana (M. *E. Amélineau*). 97
V. Schultze. Untergang des griechisch römischen Heidentums, t. II (M. *Jean Réville*). 98
Flinders Petrie. Medum (M. *E. Amélineau*) 361
Ed. Naville. The festival hall of Osorkon II (M. *E. Amélineau*). . . . 364
G. Strehly. Les lois de Manou (M. *Paul Regnaud*). 367
Sam Wide. Lakonische Kulte (M. *Paul Decharme*). 369
F. H. Lea. A Formulary of papal penitentiary (M. *Jean Réville*) . . . 373

CHRONIQUES, par M. *Jean Réville.*

Enseignement de l'Histoire des Religions : Mme Humphry Ward et University Hall, p. 115 ; Nouvelles collections du Musée Guimet, p. 242; Conférences de M. Paul Regnaud au Musée Guimet, p. 243 ; Histoire des Religions aux États-Unis, p. 259.

Nécrologie : Ad. Franck, p. 250.

Histoire générale des religions : Revue sémitique d'épigraphie, p. 104 ; Revue de l'Orient latin, p. 105 ; Gaidoz, Vierge aux sept glaives, p. 112 ; René Basset, Études berbères, etc. (1887-1889), p. 245 ; Robiou, État religieux de la Grèce et de l'Orient à l'époque d'Alexandre, p. 249 ; Nöldeke, Orientalische Skizzen, p. 252 ; Parlement des religions à Chicago, p. 260.

Christianisme, Généralités : Revue internationale de théologie, p. 116 ; Theologische Abhandlungen (à M. Weizsäcker), p. 252 ; Sohm, Kirchenrecht,. p 255.

Christianisme ancien : Publications sur l'Évangile de Pierre et le livre d'Hénoch, p. 102 ; Henri Bois, Dogme grec, p. 243 ; Nouveau manuscrit de la version syriaque des évangiles, p. 250 ; Draeseke, Apollinarios von Laodicea, p. 253 ; Schmidt, Gnostische Schriften, p. 254 ; Le dernier repas pascal du Christ, p. 255 ; Carrière, Moïse de Khoren, p. 380.

Christianisme du moyen âge : Ch.-V. Langlois, Éloquence sacrée au moyen âge, p. 111 ; Prévost, Église et les campagnes au moyen âge, p. 246 ; Schlumberger, Ivoire byzantin, p. 248 ; Vie de sainte Geneviève, p. 249 ; Thomas, Theodor von Studion, p. 254 ; Concile de Séville de 1478, p. 258 ; Églises de Croisés à Gaza, p. 383 ; Journal de voyage à Jérusalem de Louis de Rochechouart, p. 385 ; Poème d'Abélard à Astrolabe, p. 385.

Digitized by Google

Christianisme moderne : G. Bonet, Ignace Döllinger, p. 109 ; Faguet, Ballanche, p. 111 ; Paulhan, Joseph de Maistre, p. 246 ; M. Pirenne et les Bollandistes, p. 257.

Judaïsme : Déplacement de l'embouchure du Jourdain, p. 111 ; Passage à sec du Jourdain, p. 248 ; Kuenen, Hist.-krit. Onderzoek, 3e vol., p. 257 ; Ferrière, Mythes de la Bible, p. 381 ; Ères de Gaza et d'Ascalon, p. 382.

Autres religions sémitiques : Tatouages en Tunisie, p. 109 et 382 ; Calendrier chaldéen, p. 109 ; Inscription punique de Maktar, p. 110 ; Inscription de Sendjirli, p. 246 ; Inscription du roi Adad Ninar, p. 386.

Religion de l'Égypte : Maspero, Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes, p. 105 ; Fouilles de M. de Morgan, p. 383.

Religion de la Perse : Mills, Gâthas, p. 115 ; James Darmesteter, Zend-Avesta, p. 240 et 376 ; (du même), L'Avesta et le Néo-Platonisme, p. 249.

Religions de la Grèce et de Rome : Paul Decharme, Euripide, p. 107 ; Fouilles à Rome, p. 109, 110, 247 ; Cumont, Monuments mithriaques, p. 113 ; Fouilles de Delphes, p. 383 et 385.

Religion germanique : H. Lichtenberger, Nibelungen, p. 244 ; Mélanges Sophus Bugge, p. 257.

Religions de l'Asie : Paul Regnaud, Atharva-Veda et M. Bloomfield, p. 108 ; Philastre, Yi-King, p. 241 ; Feer, Enfer indien, p. 243 ; Inscriptions du Menam, p. 248 ; Copleston, Buddhism in Ceylan, p. 251 ; Code du Mâhayâna en Chine, p. 257.

Religions de l'Afrique : Bent, Ruined cities of Mashonaland, p. 114.

Folklore : Congrès des Sociétés savantes, p. 249 ; Wirth, Danae in den christlichen Legenden, p. 255 ; Leite de Vasconcellos, Amulettes portugaises et Religions de la Lusitanie, p. 258.

Nouvelles et faits divers, p. 113, 251, 255.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS, IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

Digitized by Google

Digitized by Google

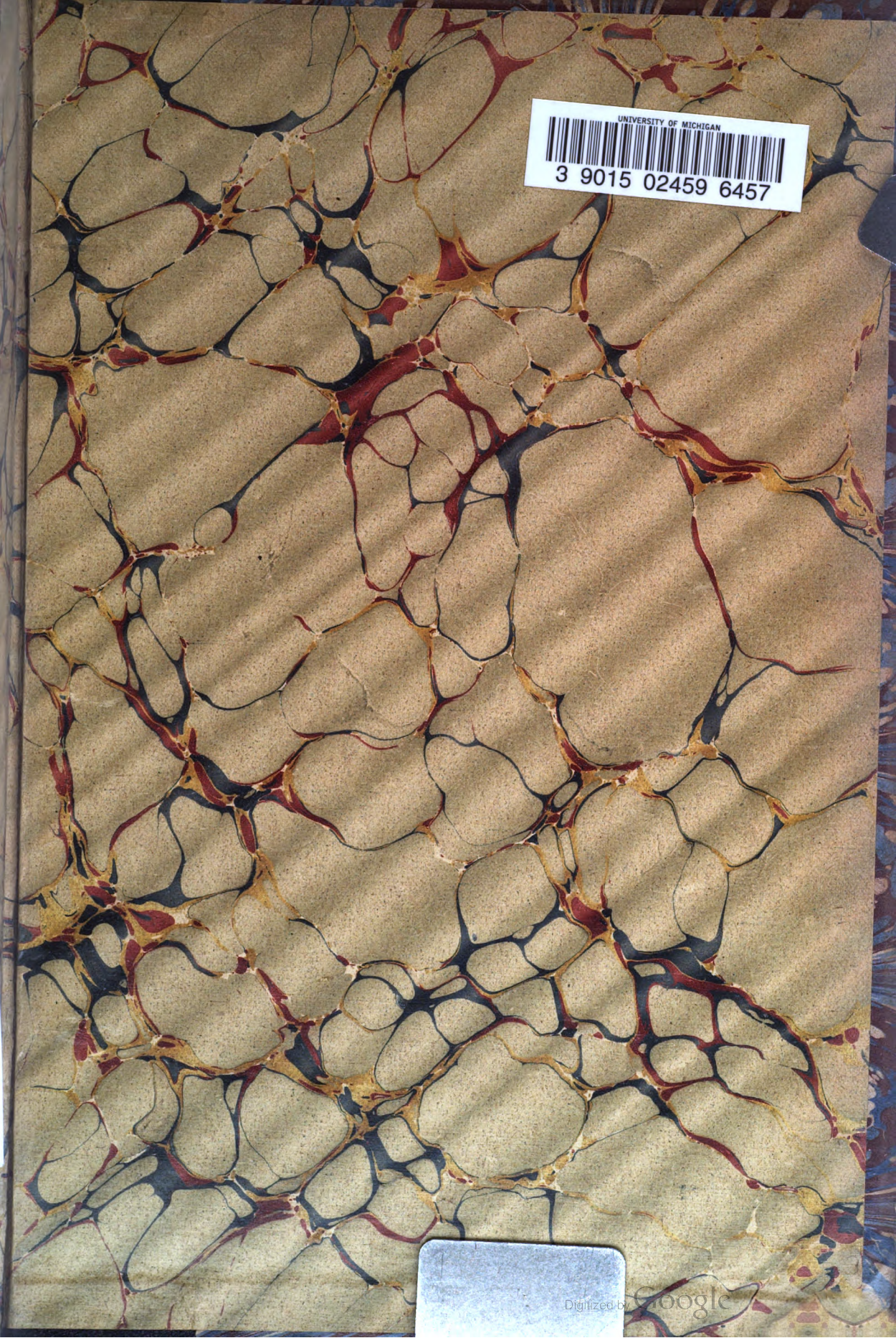
Digitized by Google

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN

DATE DUE

AUG 31 1998

MAR 18 1998


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 02459 6457
Digitized by Google